TRADUCIR A GRAMSCI

Jorge Luis Acanda González

Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 2007

ISBN: 978-959-06-0945-9.

I.- *Between and drink a chair*, o sobre las dificultades de una lectura necesaria.

En los medios de los lingüistas y de los que se dedican a la enseñanza de idiomas extranjeros, la anécdota que voy a narrar es conocida. Cuéntase de una persona que creyó que aprender inglés era simplemente cuestión de memorizar el significado de las palabras en aquel idioma. Que para hablar en inglés bastaba con sustituir los vocablos castellanos presentes en una oración por sus equivalentes ingleses. Y nada más. Y procedió a estudiar de esa manera el idioma de Shakespeare. Se aprendió miles de palabras. Dotado de una memoria privilegiada, retaba a sus amigos a que abrieran un diccionario inglés-español por cualquier página, y le preguntaran el significado de cualquiera de los términos que allí aparecían, y era capaz de decir inmediatamente y sin titubeos el significado en castellano. Podía traducir cualquier palabra del inglés al español, y del español al inglés. Alcanzado ese punto, se sintió ya capaz de hablar en ese otro idioma, de expresarse en él. Y la oportunidad para ello no tardó en presentársele. Se encontraba un día en su oficina cuando le avisaron que un especialista procedente de los Estados Unidos, al que se le esperaba desde hacía varios días, había finalmente llegado y se encontraba allí. Seguro de sus conocimientos idiomáticos, ordenó que lo hicieran pasar a su despacho. De pie, al lado de su buró, pensó en una fórmula tradicional para invitarlo a pasar y a que se sentara, y mentalmente tradujo cada palabra al inglés. Cuando el norteamericano en cuestión se asomó a la puerta ya abierta, el personaje de nuestra anécdota se adelantó hacia él y, con rostro sonriente, le dijo: "*between and drink a chair*". El visitante abrió los ojos espavorecido, y a toda velocidad se retiró del lugar.

Basta con un elemental conocimiento del idioma inglés para comprender la reacción del visitante. "Between" en inglés es un adverbio de lugar, que quiere decir "entre", indicando la colocación física de un objeto entre otros, pero que no tiene nada que ver con la acción de entrar en un lugar. "Chair" es silla, y "drink" se traduce como tomar, pero en el sentido de beber un liquido, y no de agarrar o coger alguna cosa. El protagonista de la anécdota malinterpretó la esencia del proceso de traducción. Consideró que bastaba con sustituir mecánicamente las palabras de un idioma a sus similares del otro. Olvidó la importancia del contexto en que se encuentra la palabra

para poder esclarecer su significación. Olvidó que para hablar en un idioma hay que pensar en ese idioma. Asumió que podía pensar la frase en español, traducir cada vocablo por separado, y decirla en inglés. Pensó en español en decir "entre y tome una silla", y terminó diciendo en inglés algo tan absurdo que equivaldría más o menos a esto: "póngase entre dos y bébase una silla".

La enseñanza de esta anécdota es clara. Traducir de una lengua a otra es un proceso complicado, que no implica sólo memorizar el significado de decenas de miles de vocablos, sino además captar la lógica incita en ese otro idioma, aprehender el sentido y las reglas de la sintaxis y la composición peculiares en esa lengua. Traducir no es un acto mecánico de transposición de significados, sino un ejercicio de creación, en el que cada idea expresada tiene que ser producida de nuevo en ese específico universo de significantes que constituye ese otro idioma. Entender lo que se ha expresado en otro idioma requiere como momento previo aprehender un conjunto de claves, de códigos, específicos de aquella otra lengua, para poder traducir adecuadamente al idioma del individuo receptor. Y viceversa.

El acto de la lectura se asemeja mucho al de la traducción. De cierta forma puede aseverarse que toda lectura es una traducción. Enfrentado a la página escrita, al lector no le bastará con captar el significado aislado de cada palabra para asegurarse de haber comprendido el mensaje que se quiere transmitir. La comprensión de un texto no se reduce a la operación de suma mecánica de los significados aislados de palabras colocadas en un orden sucesivo. El mensaje debe ser descifrado por el lector, quien tiene necesariamente que jugar un papel activo, reconstruyendo la esencia del mismo. Todo lector es, en una medida condicionada por las características del texto, coautor del mismo. A veces, si de un texto simple se trata, las claves para la lectura son fáciles de encontrar, pues se pueden hallar en la obra misma o en referencias que le son cercanas o familiares al lector, y este realiza esa tarea casi sin percatarse de ello. Pero en otras ocasiones el texto puede tener un alto grado de hermeticidad. En obras con un elevado nivel de complejidad teórica, asumir los referentes que otorgan pleno sentido al contenido, encontrar las coordenadas que permiten aprehender la lógica que subyace a ese discurso y funcionan como fundamento del mismo, suele exigir un esfuerzo mucho mayor. En definitiva, se trata de enfrentar otro pensamiento, que se ha objetivado en la

obra en cuestión. El pensamiento de otra persona. Todo pensamiento es una producción doblemente condicionada. Por un lado, por los elementos idiosincrásicos de su autor: su historia de vida, sus angustias existenciales, su grupo social de origen, sus afinidades electivas, sus elecciones éticas, etc. Pero también por su marco epocal, por los conflictos históricos específicos en los que se vio envuelto, por las características de su cultura, por los retos y desafíos particulares a los que fue enfrentado por su contexto cronológico y geográfico, por los enemigos que escogió y se enfrentó, los obstáculos que pretendió derribar, los proyectos que quiso promover. Ese condicionamiento histórico del creador del texto puede ser diferente al de su lector. Para este último, entonces, la apropiación efectiva del núcleo conceptual del legado teórico de aquel autor tendrá como premisa necesaria la labor previa de descubrir todos aquellos referentes que dotan de **su** sentido (no de cualquier sentido) a aquellas páginas. Y después de ese trabajo de descodificación y contextualización, para poder reconstruir la lógica conductora de aquel pensamiento, proceder a una labor de "traducción". Es decir, de recontextualización de ese pensamiento en las coordenadas dadoras de sentido específico del lector, para que este pueda asumir aquella obra no en el peso de su letra muerta, sino como una fuente viva de cuestionamientos fructíferos, de preguntas incitantes, de señalamientos de nuevos derroteros. El lector ha de des-construir el texto para volverlo a reconstruir nuevamente.

Leer a autores como Aristóteles, Maquiavelo, Marx o Martí, puede convertirse en un mero ejercicio de arqueología intelectual. Podemos memorizar lo que dijeron y después repetirlo, en un simple acto de reproducción mecánica. Pero ello por si mismo no nos permitirá explicarnos por qué esas figuras son clásicos del pensamiento, por qué cada generación que surge ha vuelto sus ojos hacia ellos. No nos permitirá responder a la pregunta que interroga acerca de la utilidad de repasar textos escritos hace muchos años, en otras condiciones. Pero en tanto clásicos, pese a las grandes diferencias entre sus respectivas épocas y la nuestra, la obra de esos autores todavía tiene mucho que decirnos. Y para ello es preciso realizar esa labor de traducción a la que hice referencia más arriba.

Antonio Gramsci es una de esas figuras imprescindibles. Es un clásico del pensamiento teórico-social del Siglo XX. Felizmente, en estos últimos quince años

(pletóricos de acontecimientos para Cuba), su obra ha sido sacada entre nosotros del cono de sombras en el que algunos la habían colocado. Ha sido sobre todo la labor realizada en forma sostenida por del destacado intelectual y revolucionario Fernando Martínez Heredia, presidente de la Cátedra de Estudios Antonio Gramsci, perteneciente al Centro Juan Marinello del Ministerio de Cultura, y la de Pablo Pacheco, por muchos años director del referido Centro e infatigable promotor al que mucho le debe el panorama editorial y el campo intelectual cubano, la que ha facilitado el retorno del pensamiento de Gramsci en nuestro país.

Gramsci se ha vuelto ya un punto de referencia habitual en Cuba. Muchos son los que buscan sus obras para leerlo. Y este primer acto de lectura de textos gramscianos suele traer aparejado el descubrimiento de que se trata de textos de difícil aprehensión. Algunos entonces tratan de interpretar la letra de esos textos desde las coordenadas ofrecidas por aquel marxismo mecanicista, economicista y dogmático que primó en Cuba en las décadas de los 70 y los 80, que fue enseñado en nuestras escuelas y universidades con los manuales provenientes de la URSS (de los que el de F. V. Konstantinov fue el más utilizado) y que todavía, a pesar de las tormentas, sigue causando estragos entre nosotros. Sin darse cuenta de ello, traducen a Gramsci desde esos códigos. El resultado, inevitable por demás, es que llegan a una comprensión totalmente deformada de las concepciones gramscianas. Conceptos como hegemonía y sociedad civil, elementos centrales del edificio teórico elaborado por Gramsci, son utilizados frecuentemente en Cuba, pero muchas veces de una forma totalmente ajena al sentido que les otorgara el comunista italiano. Así, es frecuente que se malinterprete a la hegemonía como algo que se produce exclusivamente en el plano superestructural, limitándola a la capacidad del grupo social detentador del poder de articular y difundir exitosamente por vías discursivas su ideología. O que se reduzca a la sociedad civil al conjunto de las organizaciones no gubernamentales, reproduciendo la interpretación neoliberal de esta categoría y asignándosela a Gramsci. Lo mismo ha ocurrido con el concepto de bloque histórico, también fundamental en la teoría gramsciana, y que es reducido por muchos a la simple repetición de la vieja idea sobre la necesidad de lograr una alianza entre la clase obrera y el campesinado.

Pero esta traducción “konstantinoviana” de Gramsci no es la única interpretación inadecuada de su pensamiento que circula en nuestro país. Hay un segundo grupo de lectores de su obra que, conocedores del carácter deformado de la vulgata marxista que se enseñó durante años en nuestras instituciones, han buscado en la numerosa bibliografía sobre Gramsci otras claves de interpretación. Y sin contar con el conocimiento de todos los elementos han aceptado la imagen del legado gramsciano presentado por autores de indudable prosapia liberal, que han hecho otra traducción de Gramsci, en la que lo convierten en un pensador reformista, desbastando de tal modo el filo dialéctico de su interpretación materialista de la historia y la política que lo convierten en un pensador idealista. Tal ha sido el caso del famoso ensayo de Norberto Bobbio sobre el concepto de sociedad civil en Gramsci,[1] y del libro de A. Laclau y Ch. Mouffet sobre la interpretación gramsciana del concepto de hegemonía.[2] Aceptan acríticamente la visión sobre Gramsci que otros han elaborado.

El esfuerzo ha de encaminarse por otro rumbo. Es preciso conocer la época en que vivió Gramsci, los desafíos políticos y teóricos que enfrentó. Las características del pensamiento de su época y del entorno intelectual y de luchas prácticas en las que vivió. Para poder comprender los puntos de entrelazamiento de vectores de fuerza en los que la historia lo situó, y la significación específica que ciertas problemáticas y ciertos términos adquirían en aquellas circunstancias. Para poder comprender no sólo a favor de qué luchó Gramsci, sino también – no menos importante – contra qué y contra quiénes enfiló su pensamiento.

El pensamiento de Gramsci es un pensamiento en movimiento. Los *Cuadernos de la Cárcel* no nos entregan un sistema ya acabado y estructurado, organizado para facilitar su comprensión por un lector pasivo. Gramsci ofrece problemas más que conceptos. Y eso condiciona necesariamente la lectura de su obra. Exige del lector una actividad gnoseológica, interpretativa, permanente. Han de buscarse las claves para esa interpretación. Gramsci debe ser aprehendido a la luz de su propio tiempo histórico y cultural.

---

[1] Norberto Bobbio, *Gramsci y la concepción de la sociedad civil*, Barcelona, Avante, 1977.
[2] Ernesto Laclau y Chantal Mouffe: *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Madrid, Siglo XXI Editores, 1987.

Valentino Gerratana, profundo estudioso de la obra de Antonio Gramsci y responsable de la edición crítica de los *Cuadernos de la Cárcel*, destacó "*la invitación a una lectura mayormente responsabilizada, no limitada a una simple recepción pasiva. Lo cual no quiere en absoluto decir una lectura abierta a cualquier posibilidad de interpretación. Gramsci escribía en una época de profundas transformaciones, para lectores que habrían debido afrontar nuevas experiencias y estarían en posesión de nuevos elementos de juicio que él, en el aislamiento de la cárcel, sólo confusamente podía entrever. A estos lectores ofrecía una reflexión profunda de su propia experiencia política y cultural y la construcción teórica de una compleja metodología crítica para agredir activamente a los procesos en marcha en el mundo contemporáneo. Es lícito suponer que pensaba en lectores capaces de completarlo, y en ciertos puntos incluso de corregirlo: como marxista antidogmático no hubiera podido desear lectores diferentes*".[3]

A facilitar esta lectura, indispensables para la imprescindible tarea de apropiación de la herencia gramsciana, está dedicado este libro.

---

[3] Valentino Gerratana. Prefacio a: Antonio Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*. Edición crítica del Instituto Gramsci. Editorial Era, México, 1999, tomo 1, p. 29.

II-¿Por qué leer a Gramsci?

En las líneas finales del anterior capítulo califico como "imprescindible" a la tarea de apropiarnos de la herencia teórica gramsciana. Con razón cualquiera podría cuestionarse esta afirmación. ¿Por qué habría de ser imprescindible para nosotros los cubanos, ubicados en un contexto epocal y geográfico diferente al de Gramsci, dedicarnos al estudio de su obra? Mi tesis es que, a pesar de ello, su pensamiento estuvo dirigido hacia un conjunto de temas medularmente vinculados con las problemáticas actuales que enfrenta nuestra nación y nuestra revolución.

Gramsci fue un teórico y un político marxista. Una doble condición que no debemos olvidar.[4] Nació en Cerdeña en 1891, y murió en 1937, en la cárcel a la que había sido confinado tras ser condenado a 20 años de encierro por un tribunal fascista en 1926, en un proceso en el que el fiscal, con la brutalidad típica de los fascistas, había advertido de la necesidad de "evitar que ese cerebro siga funcionando". Muy joven se trasladó a Turín, donde estudió filología, rama del saber que permeó su pensamiento. En esa ciudad se vinculó al movimiento obrero y revolucionario, participó en las luchas del así llamado "bienio rojo" (1918-1920), y en la fundación del Partido Comunista de Italia. Cuando lo apresaron era la principal figura de ese partido y destacado dirigente en la Internacional Comunista. Su condena carcelaria lo sacó de circulación en el campo de la política, pero el deseo del fiscal no pudo realizarse. Sobreponiéndose a las duras condiciones de su internamiento, dejó al morir una importantísima obra escrita en la cárcel: 33 cuadernos redactados a mano, con un total de 2 848 páginas, conocidos como los *Cuadernos de la Cárcel*, en los que plasmó sus reflexiones sobre los complejos sucesos de la época en la que desarrolló su actividad política. Los *Cuadernos* representan lo esencial de su legado teórico.

Los *Cuadernos* no son una obra de fácil lectura. Las dificultades de su recepción se originan en diversos factores. Dentro del marxismo, la herencia de Gramsci ha sido interpretada de distintos modos. Se realizaron lecturas instrumentales del mismo, con el

---

[4] Palmiro Togliatti escribió que Gramsci "*fue un teórico de la política, pero fue sobre todo un político, o sea, un combatiente ... En la política se debe indagar la unidad de la vida de Antonio Gramsci: el punto de partida y el punto de llegada".* Citado en: G. Vacca, "Hegemonía e interdependencia", Revista *Dialéctica*, Universidad de Puebla, nr. 26, verano-otoño de 1994, p. 15.

fin de legitimar, con su indudable autoridad moral e intelectual, una u otra línea política específica. En Gramsci se ha pretendido encontrar de todo, desde la reafirmación de las ideas de Lenin hasta un basamento para aceptar las tesis maoistas, pasando por la supuesta confirmación de estrategias reformistas. El Partido Comunista Italiano lo presentó como precursor de su propia línea política gradualista, de construcción de coaliciones. Los grupos de la "nueva izquierda" en América Latina y algunos países de Europa Occidental utilizaron muchas de sus ideas y de su vocabulario para plantearse el enfrentamiento radical contra las formas de la cultura burguesa. En los países comunistas europeos su presencia fue más bien simbólica. Se le concedió un nicho en el panteón de los mártires de la revolución, pero su obra, demasiado iconoclasta y alejada de los cánones del "marxismo-leninismo", despertó siempre recelo y fue difundida solo muy superficialmente. Desde estas posiciones tan dispares, se presentaron interpretaciones encontradas de su obra.

Las propias condiciones de redacción y, posteriormente, de publicación de los *Cuadernos*, también han de ser tenidas en cuenta. Se trata de un texto fragmentario y en ocasiones inconcluso, donde el autor va pasando de un tema a otro, retornando a momentos ya tratados anteriormente, y en los que incluso es posible encontrar fragmentos que abiertamente se contradicen. Sometido a las condiciones de la censura carcelaria, Gramsci tuvo que utilizar un lenguaje cifrado, utilizando términos que encubrieran el tratamiento de temas que pudieran provocar que se le retirara el privilegio de escribir. Así, por ejemplo, para referirse al marxismo utilizó la expresión "filosofía de la praxis", para referirse a Lenin el de "Ilici", el término "nuevo príncipe" fue la expresión cifrada que creó para referirse al partido comunista, y en numerosas ocasiones, para aludir a Marx y Engels, la sibilina frase "el uno y el otro". Pero no fueron solo las condiciones externas del confinamiento y la perenne amenaza de censura las que determinaron el carácter complejo de los *Cuadernos*. Como nos recordó Manuel Sacristán, se trata de una obra redactada por *"un pensador político que ha tenido que construir su pensamiento y su práctica de un modo nada tranquilo, sobre la crítica de sus propios presupuestos"*.[5] Esta es una idea importante, que no debe ser pasada por alto. Gramsci perteneció a una generación de marxistas que tuvo que construirse su

---

[5] Manuel Sacristán, *El Orden y el Tiempo*, Madrid, Trotta, 1998, p. 86.

marxismo criticando a la versión "oficial" impuesta en la II Internacional. El tránsito al marxismo de figuras como G. Lukacs, K. Korsch, H. Marcuse, el propio Gramsci y otras importantes personalidades de la teoría revolucionaria del siglo XX exigió, como primer momento, la superación de los dogmas economicistas de aquel marxismo reformista, y la necesidad de la creación de un aparato categorial que rescatara el sentido primigenio de la obra marxiana y la situara a la altura de las exigencias de la época de revolución que se abrió tras el triunfo de la revolución soviética y el fin de la primera guerra mundial. Ello explica que la crítica a los principios positivistas de interpretación de la realidad social, encarnados en un conjunto de tesis dogmáticas en el propio marxismo, fuera una de las constantes de la labor gramsciana. La autocrítica fue su método perenne de pensar y hacer. De ahí que no sea dable esperar una exposición sistemática de los resultados de su reflexión, sino más bien "*los sucesivos frutos, a veces orgánicamente contradictorios, de su forcejeo con aquella problemática*".[6]

En el 2007 se cumplen setenta años de su muerte. Mucho ha cambiado el mundo, y mucha agua ha corrido bajo los puentes desde entonces hasta ahora. Por ello cualquiera puede legítimamente cuestionar la necesidad y la pertinencia del estudio de su obra. ¿Por qué volver a Gramsci? La respuesta tendría necesariamente que pasar por la constatación de la similitud, dentro de la diferencia, de la época en la que vivió y pensó Gramsci, y de las tareas y desafíos que la revolución, entonces como hoy, tuvo y tiene que encarar. Nuestra situación exige de un marxismo creativo, que sea capaz de desembarazarse de prejuicios y esquemas. Y es aquí donde el estudio de Gramsci se torna imprescindible. Sus contribuciones, plasmadas en conceptos que abren nuevos horizontes de búsquedas, marcan por sí mismos puntos de no retorno a concepciones y modos de pensar que tararon a la izquierda. Encarar el desafío de la época – enfrentar la expansión del proyecto social del neoliberalismo y la crisis irrevocable del socialismo estadólatra – implica plantearse la tarea de liberar al marxismo de la costra positivista y dogmática para, una vez más, colocarlo a la altura de las exigencia de una revolución.

Lo más valioso del legado cultural de Gramsci no está en la letra muerta de sus textos, sino en la intención y el método que los anima. Recordemos ante todo su intención desacralizadora, su arremetida contra el escaparate de dogmas que plagaba al

[6] Idem, p. 87.

movimiento comunista europeo, su autocrítica severa a las ilusiones y espejismos que éste compartía, su posición audaz que buscaba en la tozudez de los hechos el único criterio veraz de su eficacia.

El aporte de Gramsci a la historia del pensamiento revolucionario radica en el énfasis que puso no sólo en la importancia de los factores culturales en la estructuración y desestructuración del poder, sino también en su esfuerzo por destacar la interrelación orgánica entre lo político, lo cultural y lo económico. Invocar su legado no puede consistir en el mero recordatorio de un inventario de términos, sino tiene que conducir a la utilización del mismo para enfrentar los desafíos del presente y asistir a la cita con el futuro. A diferencia de otros países, en Cuba la cuestión no estriba en como lograr la revolución, sino en como continuarla, profundizando las conquistas democráticas pese al acoso del imperialismo. Las nuevas realidades mundiales han tenido profundas repercusiones en nuestro país, obligándonos a buscar nuevos caminos para ser consecuentemente socialistas, para continuar por el camino de la socialización de la propiedad y del poder.

El estudio del pensamiento gramsciano tiene como referente la necesaria redefinición de las relaciones entre el Estado y las distintas esferas de acción social de los individuos, y del espacio de *lo público* que ha tenido lugar en nuestro país en el último decenio, asociado a los cambios ocurridos a nivel internacional y nacional. La crisis económica, la modificación de la integración social a partir de la aparición de nuevos entes económicos, la pérdida relativa de la capacidad del Estado de resolver totalmente las necesidades de la población, la fuerza tomada por las relaciones de mercado, la aparición de espacios no regulados estatalmente, la transformación del patrón de acumulación, todo ello apunta a una rearticulación de la sociedad cubana, proceso en el que el propio Estado ha redefinido su nuevo papel, mediante un conjunto de políticas adoptadas (mayor autonomía a los eslabones de base, legitimidad de nuevos espacios de asociatividad, admisión de nuevas formas de actividad económica, etc.). Estamos en una época de reconstrucción del socialismo en Cuba. Y ello implica la necesidad de *rearticular* la hegemonía socialista y el bloque histórico que la posibilita, y de enfocar este desafío de un modo creador. Y es aquí donde la herencia teórica de

Gramsci se empalma directamente con nuestra realidad, y hace del uso de la misma una necesidad.

Para todos está clara la necesidad de reestructurar nuestro sistema de relaciones sociales. En semejantes situaciones, la propuesta de las ideologías clásicas de la modernidad ha consistido en colocar en un primer plano, como centro organizador de toda la vida social, a una de estas dos instituciones totalizadoras y homogeneizadoras: el mercado o el estado. El neoliberalismo nos propone el modelo del mercado, que implica un proyecto moral y cultural signado por un mundo de valores caracterizado por la expropiación del espacio público y la privatización de la vida. Esta propuesta sólo nos puede llevar a desmantelar nuestro socialismo y comprometer nuestra independencia nacional, por lo que en esencia no constituye - para nosotros - una salida válida. Los procesos anticapitalistas ocurridos al Este del Elba buscaron otra opción en un socialismo centrado en la apoteosis del Estado como único espacio donde cualquier relación social podía admitirse. La historia ha demostrado la incapacidad del socialismo estadólatra como alternativa viable a los retos emanados del propio desarrollo de la globalización capitalista y del desarrollo de la modernidad. Este socialismo no pudo estructurar una combinación adecuada entre *participación*, *eficiencia*, *autonomía* y *equidad*, los cuatro componentes esenciales de cualquier proyecto revolucionario de construcción social.

La revolución cubana ha buscado las nuevas vías de reestructuración de su socialismo planteándose la cuestión en términos éticos, acudiendo para ello a lo mejor de su tradición histórica. La cuestión se plantea así: ¿cómo continuar la construcción de una sociedad que, pese al conjunto de circunstancias desfavorables que nos rodean, garantice una vida más digna a todos? Esta formulación de la estrategia de la revolución, presente desde su inicio mismo y que conlleva una conjunción de política y ética que la ha caracterizado, tiende una vía de confluencia con las concepciones de Antonio Gramsci, que interpretaba la construcción de la sociedad comunista como un hecho cultural y moral. La apropiación creadora de su pensamiento es pertinente ahora que la discusión en torno a lo público, el estado y el individuo adquieren relevancia en Cuba.

El agotamiento histórico del modelo de socialismo basado en el unicentrismo del Estado, y la necesidad de avanzar a la organización de un socialismo pluricéntrico, conlleva la necesidad de interpretar al socialismo como tensión, y de estructurar un proyecto alternativo a las recetas neoliberales que sea no sólo económico y político, sino también - y sobre todo - moral y cultural. Y es precisamente aquí, en la imbricación de lo cultural con lo político donde el aporte de Gramsci tiene un insuperable valor.

Una revolución ha de significar un cambio cultural. Una revolución radical, un cambio cultural radical. El carácter permanente de la huella que la revolución en el poder desde 1959 ha dejado en nuestra historia se afirma en la radicalidad de la revolución cultural que echó a andar. En *El Socialismo y el Hombre en Cuba*, el Che desplegó un programa de transformación de la conciencia del individuo, de su idiosincrasia, de sus valores más íntimos y cotidianos. Desde las páginas de sus *Cuadernos de la Cárcel*, Gramsci nos ofrece una reflexión sobre el carácter complejo de cualquier cultura nacional. Interpretó a la cultura desde la atalaya conceptual que brinda la teoría de la hegemonía: la cultura como compleja interrelación de dominación y liberación. Como sistema complejo y contradictorio, en el que la cultura de la clase dominante intenta manipular las producciones de la cultura popular. Y la necesidad de lo que llamaba "labor filosófica" para expurgar a esa cultura popular, criticarla y elevarla a un nivel superior. Gramsci postuló la urgencia de estudiar a la cultura como campo donde se construyen, perpetúan y perfeccionan las claves de la hegemonía de la clase dominante, constructora de un "sentido común" que no por ser popular es menos una función de esa dominación, de sus códigos e imágenes, que se convierten en los canales socialmente fijados de transmisión de cualquier mensaje cultural, y por tanto de cooptación y asimilación del mismo. Y a la vez, el imperativo de buscar en el complejo entramado de las "sub-culturas" ese grano racional, ese elemento del "buen sentido" que puede funcionar como suelo nutricio del desafío al poder y de la construcción de nuevos modos espirituales de apropiación de la realidad.

Para ello, un momento primordial consiste en establecer una relación crítica con la cultura nacional, en tanto ella incorpora, desde sus inicios, las contradicciones y deformaciones de nuestra modernización, buscando eliminar de ella las estructuras espirituales consolidadoras de nuestra dependencia. Crear, por lo tanto, una *cultura para*

la liberación. La revolución cultural ha de establecer una escala de prioridades, incidir sobre la totalidad de lo real unificándola, pero también a menudo destruyendo, para poder construir. Ha de rechazar una parte de lo real. Es siempre una opción, y esa opción no es indolora. No puede concebirse una cultura nacional como simple defensa de un patrimonio ya dado. La *cultura para la liberación* se constituye no solo mediante la organización de datos culturales preexistentes, sino también mediante la creación de un tejido de ideas y valores. Es preciso desarrollar un concepto de cultura nacional sin que este se torne limitativo y objetivamente conservador, eliminando la tentación de crear barricadas, de identificar en la tradición el único sistema de valores revolucionarios, al igual que la reacción opuesta: el agnosticismo.

Una teoría para la liberación tiene que ser un sistema de valores, iluminados por una metodología crítica, que permita una permanente y activa verificación ideal del proceso de constitución de una cultura, que coloque los datos del pasado y del presente en su relación no con si mismos o con un modelo abstracto de cultura revolucionaria, sino con la problemática real que el desarrollo de la lucha va formando gradualmente en todos los terrenos. Evitar la arbitraria identificación de la cultura con la gran herencia de un pasado milagrosamente devenido metahistórico, que termina convirtiéndose en patrón de medida conservador y paralizante de toda búsqueda. A este cúmulo de tareas no se le puede enfrentar simplemente con el llamado a la movilización moral ni con la nostalgia del retorno a las simplificaciones, ni con el repliegue a la empiria. La cultura revolucionaria nace de la conciencia concreta y específica de la revolución, pero tiene que ir más allá. Se precisa una visión totalizadora de la realidad a través de una verificación histórica y crítica constantes, que tiene que ser a la vez, y para las fuerzas que la llevan a cabo, un momento clave de la propia verificación de estas fuerzas como agentes revolucionarios, de su autocrítica.

El concepto de hegemonía cultural desarrollado por Gramsci nos aporta ese criterio de electividad con el que complementar la aspiración a la reconstrucción espiritual de nuestra sociedad a la que aspiró siempre nuestro pensamiento revolucionario. Sólo con un ideal ético hermoso no se puede alcanzar la profundidad de la transformación necesaria. La acción subversiva estará destinada a agotarse a sí misma, y a extinguirse como chispa que no incendiará la pradera, si los sectores populares subordinados,

protagonistas de la subversión, no logran situarse más allá de una ideología populista que los encierra en el campo de la hegemonía cultural burguesa, del "sentido común" que les impide salirse del marco de imágenes, estilos de razonamiento, aspiraciones, etc., de la Razón Instrumental. Estos sectores forman parte de una sociedad multifragmentada y cosificada, a la cual tratan de unificar y de transformar, pero con una propuesta ética que, si no se afirma en el análisis de la cultura como campo de manifestación de la dominación, no logrará diluir la fragmentación a través de una recuperación de la historicidad encarnada en acción colectiva transformadora. Por tanto, debe elaborarse una propuesta ética que permita someter a la historicidad a una labor de crítica, de desmontaje, de análisis de cada fragmento desde la perspectiva de la libertad, para poder apropiársela, recuperándola a la vez que reconstruyéndola. Una propuesta ética que tiene que ser racional. Aunque perteneciente a otro tipo de racionalidad.

Desde el punto de vista de la realización de la revolución cultural, el pensamiento revolucionario tiene que ser lo que Walter Benjamin llamó *pensamiento destructivo*. Eso es lo que nos está diciendo Gramsci desde sus *Cuadernos de la Cárcel*.. El suelo propicio para la realización de una revolución cultural no es el sentido común ni una estructura anterior de pensamiento, sino las ruinas. El pensamiento destructivo guarda respeto y complicidad exclusivamente con un proyecto: con aquel que tiene como objetivo abrir espacios, pretender posibilidades siempre nuevas, ser liberador. Los nuevos propósitos no encajan con las viejas expectativas. Por ello, hay que destruir éstas y buscar bajo los escombros caminos hacia territorios inexplorados. El pensamiento destructivo no tiene una meta: tiene muchas, fijadas como simultáneos puntos de partida. Busca salidas. Edifica la posibilidad.

El pensamiento revolucionario es pensamiento destructivo porque está obligado a demostrar toda la indeterminación del presente. Es decir, que ha de liberar todas las posibilidades que ese presente encierra en su interior. Los escombros son necesarios como posibilidad de edificar el nuevo presente. Benjamin escribió que los escombros están surcados de caminos. Es cuestión de forjar los principios de electividad para decidir cuales tomar. El momento de la destrucción es apenas el inicio. Con todo ese cúmulo de escombros, con ese montón de ruinas en que el martillo del "filósofo verdadero" convirtió a la vieja cultura, es preciso tener una relación distinta a la del

amor desesperado y estéril del ángel. El pensamiento revolucionario destruye el sentido que la cultura hegemónica anterior le ha dado a los productos culturales, al modo en que los ha organizado, en los que ha dotado de un sentido específico, para que sea así como nos los apropiemos. Quedan entonces las ruinas, los objetos culturales, sin forma ni organización interna. Tenemos que organizarlos, darles un nuevo sentido. Porque de lo contrario esos escombros se volverán a recomponer a la vieja usanza, a conformar las viejas constelaciones opresivas de significado. Los anillos de la serpiente, como dijera Varona, se volverían a unir.

La mirada aguda del “filósofo verdadero” percibe en el carácter mutilado del pasado, en los escombros, la condición de posibilidad para el surgimiento de una nueva cultura. Pero sólo una condición. La otra es la vigilia constante de los sujetos empeñados en crear una realidad diferente. Potenciar la autoconstitución de esos sujetos es el punto central en el que confluyen la praxis cultural y política de una Razón que anima un proceso de modernización diferente.

En el comienzo de la conformación de la nueva cultura no se parte de la nada, sino del cúmulo material del escombro y de los infinitos caminos que lo surcan. El pensamiento destructivo revolucionario contiene a su vez el momento positivo, edificante, “poiético”. La configuración ulterior de ese vacío es una labor de asentamiento. La poiética del espacio vacío se aplica a los períodos de cambio cultural radical. Consiste en la labor de edificar la posibilidad. De realizarla. Para ello tiene que chocar y destruir todas las ilusiones de verdad que la Razón opresiva ha elaborado a lo largo de los siglos para negar la verdad de las ilusiones. El pensamiento raigalmente revolucionario está empeñado en la meticulosa tarea de descodificación de los productos pensados de la Modernidad opresiva. Es un pensamiento tan orgánicamente comprometido con esta tarea que no duda en aplicarla a sus propios productos. Ello debido a que edificar la posibilidad significa despejar el camino bajo los escombros que lo ocultan.

Se trata de buscar para encontrar, pero a la vez para seguir buscando, consciente de que el fin de la búsqueda es su muerte. Es invitación al perpetuo movimiento, a la creatividad continua, a la invención constante. Es por eso que decenios después de su muerte, Gramsci tiene todavía tanto que decirnos. Por el modo en que utilizó la razón

para elegir los principios conformadores de una nueva cultura, con un pensamiento ajeno al fatuo esencialismo, al dogmatismo axiológico, al fundamentalismo emasculante. Sabía que edificar la posibilidad exige atención para no cerrar otras posibilidades, para no ocluir caminos. Porque no basta con ordenar los nuevos códigos culturales, éticos, jurídicos, en función de una promesa. Se trata de enraizar esa promesa en las potencialidades hasta ahora reprimidas pero existentes en la realidad, en esa realidad que hay que destruir hasta los cimientos para hacerle parir la promesa,

En una época de crisis, en que se vive la pesadilla del hundimiento de todos los modelos, algunos han pensado que no queda otra salida para la utopía que no sea despojarla de su nexo con la Razón para uncirla a un cinismo disfrazado de eficacia, eficacia que se intenta presentar como virtud de la prudencia, prudencia que se reclama para disimular que se ha perdido toda posibilidad de imprudencia. Creyeron posible construir utopías irracionales para salvarse del miedo a lo nuevo, y solo lograron caer en la esclavitud de sus temores. No hay imaginación que pueda prescindir de lo que nos pasa, porque no se trata de elaborar teología del éxodo, por cuanto no tenemos hacia donde escapar en este presente globalizado e *internetizado*. Se trata de conformar una teoría de la revolución. De unir ciencia con conciencia. Razón con utopía. Para poder lograr lo que hasta ahora había sido imposible: imbricar en forma orgánica y coherente (concepto que tanto le gustaba a Gramsci) la racionalización teórico-práctica con el proyecto, con la promesa. Para lograr lo que se ha presentado como imposible: darle cobertura ideológica al Estado no desde la estática de su razón específica, esencialmente enajenante, sino desde la dinámica y el movimiento constante que la promesa mesiánica le imprime a la construcción permanente no del Reino de los Cielos, sino del Reino del Hombre (en singular y con mayúscula).

Si se ocluye el referente mesiánico, utópico, la nueva Razón que hay que hacer construir sobre los escombros de la vieja se perderá, caerá en un laberinto, perderá la medida del avance o del retroceso y terminará por transmutarse en su opuesta, en la Razón Instrumental. Pero si se pierde el componente neorracional, que ofrece la base de la electividad revolucionaria, la utopía queda vacía, pierde fuerza integradora, constructiva, y terminará siendo simple sueño irrealizable. La utopía vivirá entonces el sueño dramático de la razón, que sólo produce monstruos. Es aquí donde reside el papel

esencial de una filosofía que busque en el principio de la conformación de una nueva hegemonía cultural la clave de la electividad de los criterios de conformación de la cultura de la liberación. Para Gramsci, no se trata de "recuperar" sino de "construir" la subjetividad crítica, liberando a la mayoría de la población de la condición de hombre-masa.

Ningún pensamiento es, en sí mismo, un punto absoluto de llegada o de referencia. Para realizar las grandes tareas históricas será necesario siempre rebasar ese pensamiento en cuestión, ir más allá de él. Lo mismo ocurre con Gramsci. La cuestión estriba en plantearse la siguiente pregunta: ¿podemos continuar la revolución sin Gramsci, prescindiendo de sus aportes al marxismo? Para mí, la respuesta sólo puede ser negativa.

III- La época (I): 1871-1914.

Antonio Gramsci nació en 1891 y murió en 1937. Su vida estuvo enmarcada en una época pletórica en importantes acontecimientos históricos. Fueron ante todo años de transición. En las tres últimas décadas del siglo XIX se produjo el paso de una fase del modo de producción capitalista a otra: el tránsito del capitalismo industrial de libre concurrencia al capitalismo financiero monopólico, o imperialismo.[7] Esa transformación en el patrón de acumulación capitalista tuvo profundas consecuencias en todos los ámbitos de la vida social. El aumento de la producción industrial y la concentración de la propiedad y el capital trajo aparejado, por un lado, la agudización de las contradicciones entre las burguesías financieras nacionales de las grandes potencias europeas, necesitadas de nuevos mercados y fuentes de materias primas, y por el otro el crecimiento numérico de la clase obrera y de su concentración geográfica en grandes polos urbanos industriales, la profundización de su conciencia revolucionaria y de sus luchas políticas. Lo primero provocó el escalamiento de la confrontación entre esas grandes potencias, hasta llegar al estallido de la Primera Guerra Mundial en 1914, conflicto bélico de escala y profundidad sin precedentes, que estremeció a fondo todo el edificio de la civilización liberal-capitalista. Lo segundo, el desencadenamiento de una oleada revolucionaria que tuvo su primera expresión importante en 1917 con el derrocamiento del viejo imperio zarista en Rusia y que hizo eclosión a partir de noviembre de 1918 con el desencadenamiento de una serie de revoluciones en Europa que forzaron el fin de la guerra, transformaron todo el mapa político europeo y pusieron en serio peligro por primera vez el poder de la burguesía a escala global.

Si el año 1871 es situado convencionalmente por los historiadores como inicio de la época de transición hacia la fase monopólica e imperialista del capitalismo, 1917 constituye evidentemente un parteaguas que marca el inicio de una nueva época, caracterizada por el signo de la revolución. El período que se abrió con el triunfo de la revolución bolchevique de octubre y se extendió hasta 1939 (comienzo de la Segunda Guerra Mundial) presenció no sólo el surgimiento y consolidación de la URSS, el primer modelo de estructuración de una sociedad postcapitalista basada en los ideales

---

[7] Al respecto, véase la importante obra de V. I. Lenin *El imperialismo, etapa superior del capitalismo*.

del comunismo marxista, sino también la aparición del fascismo como nuevo modelo político-estatal diseñado por la burguesía para mantener su dominación.

El período 1871-1917 y el de 1917-1939 constituyen, por lo tanto, dos etapas muy importantes en la historia contemporánea. Gramsci vivió esos dos períodos, y su pensamiento ha de comprenderse sobre el telón de fondo de las demandas e interrogantes que los nuevos procesos sociales presentaron al movimiento revolucionario y a su teoría. En las características de esas dos épocas encontramos importantes claves para poder aprehender la esencia del legado conceptual gramsciano.

1.- El período 1871-1917.

Podemos resumir la esencia de esta etapa reproduciendo la fórmula utilizada por Juan Carlos Portantiero: época de cambios en el patrón de acumulación y en el patrón de dominación.[8] Fueron años de gran crecimiento de la producción industrial y de interpenetración del capital industrial y el capital bancario, con la paulatina aparición de grandes cárteles empresariales que monopolizaron la producción de acero, combustibles, vehículos, textiles, etc. El papel del Estado en la economía se reforzó. La imagen del "Estado guardián nocturno", de un Estado que no interviene en la economía y se limita a ejercer un papel de mediador y garante para que se cumpla el orden institucional, imagen creada por la ideología liberal, enmascara la verdadera esencia del Estado. En la sociedad capitalista el Estado siempre ha ejercido funciones económicas, sobre todo para defender los intereses de la burguesía nacional de la competencia de la burguesía de otras naciones y para impedir el avance de las demandas provenientes de los sectores obreros y trabajadores, que conllevan el encarecimiento de la mano de obra y la pérdida de competitividad en el mercado. Pero en esta etapa monopólica imperialista, el papel interventor del Estado en la economía se incrementó y además se expandió a otras esferas sociales.

En esos años se precisaba de grandes inversiones en sectores como la comunicación y el transporte (tendido de redes telegráficas primero y telefónicas después, construcción de ferrocarriles, de carreteras, etc.), que el Estado asumió en

[8] Ver: J. C. Portantiero, *Los usos de Gramsci*, Plaza y Valdés, México, 1987, cap. 1. Muchas de las ideas que expreso aquí las he tomado de esa obra.

beneficio de la burguesía industrial, su principal usuario. La implementación de una política financiera y monetaria, la concesión de subsidios a determinadas ramas de la producción o de la importación de bienes, el establecimiento de salarios mínimos, la promulgación y puesta en práctica de leyes que regulaban las relaciones laborales, la asignación de recursos naturales para su explotación, la creación y administración de un sistema de escuelas con vistas a la necesaria calificación de la mano de obra, la promulgación de códigos de leyes referidas a la infancia, la familia y el matrimonio, etc., constituyen solo algunas de las múltiples tareas que el Estado tuvo que comenzar a desempeñar ante las exigencias emanadas del nivel de desarrollo de las relaciones capitalistas de producción.

Estaba ocurriendo una ampliación de las tareas y responsabilidades del Estado. Las nuevas funciones de control y administración pasaron a ser tan importantes en el desempeño del Estado como las ya tradicionales de vigilancia y represión. El número de personas empleadas por el Estado creció. Comenzó a desarrollarse una capa de funcionarios estatales, poseedores de un saber técnico especializado, que devinieron imprescindibles para el funcionamiento de la sociedad.

La importancia esencial que adquirió esa nueva burocracia devino, a partir de esa época, una característica fundamental del Estado burgués. Es cierto que desde la aparición de las primeras formaciones estatales, en las civilizaciones de la Antigüedad, había surgido ya una capa de burócratas encargados de labores de contabilización y fiscalización para el cobro de los impuestos, la gestión los gastos de la corte y del ejército permanente, asumir tareas policíacas y de impartición de justicia, etc. Pero la burocracia estatal moderna desempeña muchas y mas complicadas funciones, directamente relacionadas con el funcionamiento de la economía y de sectores como la educación y otros. Se trata de una burocracia que basa su importancia en la posesión de un conocimiento especializado que es imprescindible para el desarrollo de las distintas formas de actividad social. Burocracia y tecnocracia se funden en un solo cuerpo.

Todo esto tuvo profundas repercusiones en el edificio social. Una de ellas fue la importancia que adquirió el conocimiento especializado. El saber se convirtió en un instrumento de ejercicio del control sobre las personas y las instituciones y de la dominación, elemento clave para la obtención y preservación del poder. De tal manera,

el Estado burgués moderno no puede ser concebido como un simple elemento superestructural, encargado tan sólo de funciones represivas. Deviene un factor que desempeña importantes tareas estructurales en la existencia y preservación de la sociedad capitalista, en la estructuración y re-estructuración del sistema de relaciones sociales. El Estado actúa como importante agente movilizador y organizador de políticas destinadas a gestionar energías y recursos para el reforzamiento de ciertas direcciones básicas para el aseguramiento del orden existente. Ejerce tareas y responsabilidades que aparecen como funciones "técnicas", carentes de contenido ideológico o clasista, supuestamente destinadas a garantizar el "buen" funcionamiento colectivo.

1871 fue el año de la brutal represión de la Comuna de Paris, el último gran intento del proletariado en el siglo XIX de tomar el poder por asalto. La represión al movimiento obrero se expandió por toda Europa, y condujo a la autodisolución de la I Internacional. Pero el crecimiento de la producción industrial trajo aparejado el crecimiento numérico de la clase obrera, de los procesos de proletarización y pauperización de amplios sectores de la población y la intensificación del nivel de explotación de los trabajadores asalariados. Se abrió una nueva etapa en la historia de esas luchas. En forma lenta pero sostenida, la presión del movimiento obrero logró importantes cambios en el escenario político y social. La primera consecuencia fue la ampliación de los derechos de ciudadanía. El modelo político-estatal liberal, surgido en Gran Bretaña como resultado de la revolución de 1642, y que se había expandido por Europa a lo largo del siglo XIX, se basaba en la restricción de los derechos de ciudadanía. El sufragio era censitario, y sólo los poseedores de una cierta fortuna podían elegir y ser elegidos para cargos políticos. Además, las proclamadas libertades políticas (de palabra, de imprenta, de asociación, etc.) estaban también muy restringidas, y se negaba el derecho de los obreros a la huelga y a agruparse en sindicatos y constituir sus propios partidos políticos, así como se clausuraban los órganos de prensa revolucionarios. La fortaleza alcanzada por el movimiento obrero europeo y su presión continuada condujeron paulatinamente a la ampliación del derecho al voto y del ejercicio de otros derechos políticos.

Paralelamente, y como resultado, se produjo un crecimiento explosivo del espacio asociativo. El universo de la asociatividad, hasta entonces limitado en exclusivo a la burguesía y sus asociaciones económicas (guildas de comerciantes, empresas en régimen de accionariado, gremios de industriales) y a la iglesia dominante (que en muchos casos detentaba el papel de iglesia oficial) comenzó a abrirse con la aparición de nuevas instituciones con las que los sectores sociales explotados (obreros, mujeres, grupos étnicos, etc.) luchaban por promover y defender sus derechos no sólo políticos sino también económicos, culturales y sociales. Sindicatos, escuelas nocturnas, asociaciones feministas, ligas sufragistas, cooperativas de consumidores, partidos políticos, sociedades de recreo y cultura, y otras, comenzaron a aparecer en el tejido social de esas naciones.

El desarrollo de la lucha de clases operó una mayor democratización de las relaciones políticas, y con ello la “interiorización” de las masas populares en el Estado. El aparato estatal ya no podía seguir siendo interpretado sólo como “comité de gestión” de los intereses particulares de la burguesía. Los partidos socialistas europeos alcanzaron representación en los parlamentos e incluso participación en gobiernos de coalición. Se convirtieron en un factor importante de ejercicio del poder gubernamental. La imagen del Estado como lugar de expresión de los intereses colectivos mediante la mediación de los diversos intereses sectoriales se reforzó. El Estado ya no se presentaba como algo ajeno a las masas populares, y la percepción, en el seno del movimiento obrero y socialista, de que la lucha era contra el Estado fue sustituida gradualmente por la concepción de que el objetivo ahora era la lucha por el control del Estado.

Conjuntamente con este proceso de democratización de la vida política (que innegablemente pone en peligro el poder de la burguesía), a partir de los últimos decenios del siglo XIX se despliega también otro proceso de signo inverso, que apuntaba a la elitización de la esfera decisional política. Las características de la fase monopólica imperialista determinaron el aumento en la importancia de las funciones del Estado y el desempeño de la burocracia-tecnocracia. Cada vez más las decisiones de peso correspondían a ese personal especializado, cuyo saber y conocimiento de las formas específicas de racionalidad de cada una de las esferas sociales (la económica, la educacional, la jurídica, etc.) le otorgaban no sólo un papel imprescindible para la

gestión de esas esferas, sino también impulsaron la autonomización de esa burocracia con respecto al control del parlamento, supuestamente la máxima instancia de poder, por constituir la expresión del sufragio popular.

Si la democratización debilitaba el poder de la burguesía, la tecnocratización y la racionalización de las esferas sociales lo reforzaba. Se produjo un doble movimiento contradictorio: la politización de la sociedad junto con la autonomización de la esfera político-decisional. A mayor socialización, mayor burocratización.[9]

La realidad política se transformó. El campo de lo político dejó de manifestarse como el espacio de relaciones contractuales entre el individuo y el Estado. La irrupción de las masas populares en la vida política conllevó la aparición de nuevos sujetos políticos, cuyas fronteras además eran imprecisas, pues se solapaban en sus bordes: obreros, mujeres, minorías étnicas, etc. El Estado ya no se relacionaba contractualmente sólo con el individuo, sino también con esos grupos.

Pero los nuevos sujetos políticos emergentes no constituían exclusivamente fuerzas agenciales de la luchas liberadoras. También los grupos y clases dominantes desarrollaron su asociatividad, y constituyeron grupos de presión para la defensa de sus intereses. La autonomización del aparato ejecutivo-decisional del Estado y el peso que alcanzaron las instituciones corporativas transformaron el espacio de lo político y condujeron a la pérdida de significación del parlamento y a la crisis del principio de representatividad tal como había sido planteado por el liberalismo clásico durante dos siglos.

El parlamento había sido pensado como espacio por excelencia de la actividad política, el lugar donde se establecían los compromisos y transacciones entre los intereses de los distintos grupos de la alta burguesía dominante. La democratización de la vida político-social y la tecnocratización del funcionamiento del Estado disminuyó sensiblemente la importancia del papel decisional del parlamento. Muchas decisiones importantes quedaban excluidas de la competencia del parlamento debido a su carácter “técnico”. Además, los arreglos y transacciones entre las corporaciones que expresaban los intereses de grupos heterogéneos, los cuales se gestaban y decidían fuera del parlamento, jugaban un papel esencial.

---

[9] J. C. Portantiero, obra citada, edición citada, p 17.

El concepto liberal clásico de representación entró en una crisis de la que ya no se recuperaría, en la medida en que todos estos procesos a los que he hecho referencia más arriba han continuado manifestándose. Supuestamente, el parlamento habría de representar los intereses de los ciudadanos, a los que se concebía como políticamente iguales, aunque en lo económico, lo cultural, etc., fueran esencialmente diferentes. Mientras los derechos de ciudadanía estuvieron limitados a los sectores propietarios, la contradicción entre la igualdad formal política y las diferencias concretas no representó un obstáculo para el funcionamiento del parlamento. Pero la democratización de la vida social forzó a la institución parlamentaria liberal a tener que expresar una nueva realidad política para la que ella, como tal, no estaba constituida. Como consecuencia, el parlamento liberal no pudo continuar ejerciendo su papel de representación de intereses y armonización de decisiones. El principio de representación del liberalismo devino demasiado abstracto para continuar sustentando el papel fundamental del parlamento. Las nuevas realidades políticas, de lucha entre sujetos políticos ya no individuales, sino grupales, que se expresaban a través de grupos corporativos de presión, condicionaron la obsolescencia irreversible del parlamento.

La consecuencia más importante que todos estos procesos tuvieron fue la bancarrota irrecuperable del modelo liberal de organización del Estado.

2.- La crisis del modelo liberal.

El período enmarcado por los años 1871 y 1914 tuvo como una característica esencial la crisis del modelo liberal. Esa crisis no ha sido superada, pues las causas que la originaron continúan, y en muchos casos se han profundizado. El siglo XX estuvo marcado por esta crisis, y por los sucesivos intentos de la burguesía por encontrar un modelo alternativo para mantener su dominación. Pero antes de analizar lo que sucedió en el campo de las relaciones políticas en los años posteriores a la Primera Guerra Mundial, es preciso explicar los rasgos de la teoría liberal clásica, para poder comprender la esencia y la significación de la bancarrota de su modelo de estructuración político-social.

Como ya se vio más arriba, las luchas populares obligaron a la burguesía a ampliar los derechos de ciudadanía. No sólo se expandió en forma gradual el derecho al voto entre la población masculina trabajadora en los países de Europa Occidental y Central,[10] sino que los sindicatos y los partidos políticos obreros tuvieron que ser legalizados.

El modelo liberal de Estado se basaba en un conjunto de características muy bien determinados. El primero de ellos, la rigurosa restricción de los derechos de ciudadanía. Sólo la minoría propietaria, poseedora de bienes económicos en una cierta magnitud, poseía el derecho a ejercer el voto y a ser elegido para ocupar las posiciones de dirección en el aparato estatal. El concepto de ciudadano se solapaba con el de propietario. Se aseguraba así el control del ejercicio del poder, pues se excluía de la esfera decisional política a todas las clases y sectores sociales explotados y preteridos.

La identificación del concepto de propietario con el de ciudadano se correspondía con las concepciones antropológicas que se hallan en los fundamentos filosóficos del liberalismo.

El liberalismo surgió en el siglo XVII como expresión ideológica de los intereses de la burguesía. Fue la primera que ofreció una fundamentación no religiosa de su proyecto social. Rompiendo con el modo de pensamiento hasta entonces existente, el liberalismo no basó su interpretación de la realidad social en principios de carácter trascendente (la religión o la tradición) sino en la razón, y en el ser humano como poseedor de la facultad de lo racional. Por primera vez, la libertad del individuo fue entendida como norma natural y fundamento de la convivencia humana. Y se planteó la tarea de descubrir ciertos principios, existentes objetivamente en lo social, desde los cuales poder criticar el orden establecido (el feudal) y proponer una alternativa que presentó como legítima en tanto *racional*. Razón, individuo, libertad. Tales fueron sus señas de identidad, y su gran aporte, porque a partir de entonces cualquier nueva forma de ideología que quisiera pensarse a si misma como revolucionaria y liberadora tuvo necesariamente que pensar y presentar su nueva propuesta anclándola sobre estos tres pilares. el punto de partida del liberalismo es el individuo. Ello significó un vuelco revolucionario. Todas las ideologías anteriores se habían fundado en principios de

---

[10] El sufragio femenino no se alcanzó hasta después de la Primera Guerra Mundial.

carácter trascendente. El liberalismo rompió con esto y colocó al individuo como centro y punto de partida.

Este cambio obedeció a una exigencia. Para abrir paso al nuevo orden que implantaría la modernidad era necesaria una inversión de la relación entre individuo y sociedad, tal y como resultaba definida en la tradición. La sociedad capitalista se presentó como antítesis de la sociedad antigua, entendida esta como una sociedad "holística", en la que primaba un orden que intentaba legitimarse pretendiendo un carácter de objetividad previa al propio individuo. El liberalismo tenía que provocar un giro en la representación ideal de lo social, giro que consistía en llegar a pensar todo el problema de la existencia social a partir del individuo. Colocó al individuo como un *a priori* respecto a la sociedad, sujeto de la representación y del orden, productor del saber y del sistema político-jurídico que regirá su vida en sociedad.

La aparición de la modernidad provocó lo que Pietro Barcellona ha llamado una "crisis de representación".[11] Los instrumentos conceptuales de la anterior ideología se habían vuelto obsoletos y no servían para pensar una realidad no solamente nueva, sino muy fluida y dinámica. Esta crisis implicó la necesidad de abandonar toda "legitimación teológica" del poder.[12] El viejo orden se presentaba a sí mismo como expresión de fuerzas inasibles para el individuo, situadas mas allá de su voluntad y su razón. La religión y la tradición fungían como su fuente y garante a la vez. La desacralización de la autoridad se alzó como cometido imprescindible para la ideología liberal. El rechazo a la fundamentación teológica del *ancien regime* trajo aparejada la necesidad de buscar la legitimación del nuevo poder en otro lugar. Su racionalidad habría de ser ahora terrenal, vinculada al individuo, a su actividad y sus intereses.

La entronización del individuo fue resultado y premisa de la construcción de la ideología liberal, pues condujo necesariamente a la desteologización de lo político, arma clave del desafío liberal a lo establecido. La centralidad de la interpretación abstracta del sujeto, en la ideología liberal, permitió resolver un acuciante problema: la despersonalización del poder. En el modo liberal de pensar la realidad, para que el poder

---

[11] P. Barcellona, *Postmodernidad y Comunidad*, Madrid, Trotta, 1996, p. 46. De esta valiosísima obra y de otra del mismo autor (*El Individualismo Propietario,* Madrid, Trotta, 1996) he tomado muchas de las ideas que expongo en este capítulo.
[12] P. Barcellona, Idem.

sea legítimo tiene que presentarse como poder abstracto. Se fijó una visión del Estado y el poder que los presentó como desvinculados de todo nexo concreto con intereses o grupos específicos, como máquina cuyo solo propósito es la conservación del orden. Se trata del nuevo estatuto teórico de lo político que presenta el liberalismo, que es el que va a permitir que la construcción del Estado burgués sea liberado y desvinculado de todo condicionamiento jusnaturalista y de cualquier finalismo comunitario.

Esta estructuración distinta del campo de la política constituyó una de las características básicas del planteamiento liberal. Él procedió a eliminar la concepción tradicional de la política, que la veía como misión de salvación, y la vinculaba a un mandato de carácter ético-trascendente, y pasó a entenderla sólo como orden. Orden como condición para el libre desarrollo del individuo. Orden e individuo se piensan en el liberalismo en una relación de reciprocidad. Ello fue resultado de la necesidad, inherente a la ideología liberal en cualquiera de sus manifestaciones, de una antropología de carácter individualista y abstracto para poner en marcha una nueva constitución social.

Esta necesidad es la que explica la conexión esencial, presente en el liberalismo, entre su proyecto político-social y un conjunto de presupuestos epistemológicos.[13] Aquel no puede fundamentarse sin estos. El primero de esos presupuestos es el distanciamiento del pensamiento respecto del ser, la constitución del sujeto en una relación de frontalidad respecto al objeto. Para decirlo más claro: la comprensión del objeto no como expresión o coagulación de un sistema de relaciones sociales, sino como *cosa*, algo independiente con respecto al sujeto y contrapuesta a este.

La concepción cosificada de la sociedad, inherente al liberalismo, estuvo condicionada por las propias exigencias de la implantación y despliegue del nuevo sistema económico. El capitalismo necesita liberar a la propiedad de toda vinculación personal, política y social, para tornarla en objeto vendible, enajenable. Lo que antes constituía un todo con la persona debía ser separada de esta y convertida en algo que tuviera su determinación esencial en sí y por sí. Hay que hacer de la propiedad una cosa, una *res*, que pueda ser convertida en objeto de derecho, en mercancía de libre circulación. Instituirla como objetividad separada del individuo, que no solo tenga vida

[13] P. Barcellona, *El Individualismo Propietario*, edic cit., p. 44.

propia, sino que gobierne las relaciones entre los hombres. De esta manera, las relaciones entre los hombres se transforman, por un lado, en relaciones entre cosas, y por otro, en relaciones entre sujetos abstractos de derecho. La reificación de la idea de lo propio y de la realidad social es premisa gnoseológica y resultado teórico del liberalismo.

Esta visión reificadora del objeto comporta, necesariamente, una interpretación abstracta del sujeto. El principio del individualismo abstracto funciona como el segundo presupuesto epistemológico básico del liberalismo.

Este principio constituyó un gran salto de avance en su época. La conformación de esta interpretación abstracta de la subjetividad *"es condición de todo el proceso constituyente de la época moderna y, al mismo tiempo, el producto de la mediación necesaria entre la antropología individualista de partida y el nuevo orden que se quiere instituir"*.[14] La visión abstracta y jurídica de la subjetividad funciona como presupuesto constitutivo del liberalismo, en tanto ideología de la modernidad.

Haber planteado el principio del individualismo como punto de partida de la construcción ideal y práctica de un nuevo orden social constituyó uno de los grandes méritos históricos del liberalismo, una conquista irrenunciable para todo el pensamiento político posterior. La valorización del individuo como ente independiente presupone la eliminación de toda relación de subordinación personal respecto al poder, y proporciona el basamento necesario para la crítica de cualquier orden social que pretenda presentarse como objetividad trascendente. Fue la confirmación de este principio lo que permitió la crítica liberal a la fundamentación metafísico-teológica de la autoridad, presente en el sistema feudal.

La interpretación abstracta de la subjetividad elaborada por el liberalismo constituyó un principio revolucionario en su época. Sin ella no hubiera sido posible pensar la liberación del individuo de los vínculos jerárquicos y la liberación de la propiedad con respecto a las relaciones personales de pertenencia.[15] Pero está claro que el modo liberal de plantear el principio de la subjetividad como subjetividad abstracta no permitió ni permite aprehender en profundidad el problema de la libertad individual.

---

[14] Ibid, p. 49.
[15] Ibidem, p. 49.

El liberalismo no puede pensar al sujeto como individualidad empírica, en la concreción de la multiplicidad de sus nexos, históricamente condicionados, con la realidad. Tiene que entenderlo como una forma universal, como sujeto general. El sujeto que es colocado por la ideología liberal como constructor del nuevo orden, tiene que ser presentado como un *a priori* con respecto a la individualidad empírica. Lo paradójico de esta comprensión de la subjetividad como distanciamiento y extrañamiento del sujeto con respecto al objeto, radica en que la misma debe tomar como punto de partida una visión del individuo como ente "libre", emancipado de todo condicionamiento de carácter material, pero a la vez ese punto de partida, por su carácter abstracto y especulativo, resulta insuficiente para darnos una visión abarcadora y concreta del individuo.

La necesidad de una fundamentación de la importancia y el valor del individuo, si bien es planteada por primera vez por el liberalismo, no puede ser resuelta en forma adecuada y coherente debido al individualismo antropológico presente en el fundamento gnoseológico de esta ideología.

Del individualismo abstracto y la visión cosificada de la sociedad se desprende un tercer presupuesto epistemológico del liberalismo: su imposibilidad de pensar toda la experiencia social si no es en términos duales. En el capitalismo, la economía se autonomiza con respecto al Estado. De ahí el fundamento ontológico de una característica de las ideologías de la modernidad que el liberalismo inició y tematizó: todos sus paradigmas se constituyen en torno a parejas aparentemente antinómicas: individuo y Estado, libertad y autoridad, particularidad y universalidad, sujeto y objeto. Pietro Barcellona le ha llamado a esto "*el dualismo constitutivo*" de la experiencia social en la modernidad capitalista.[16] Para el funcionamiento del capitalismo hace falta la escisión del sujeto y del mundo en dos esferas pensadas no solo como distintas, sino más aún como contrapuestas: la esfera pública y la privada, la económica y la política, la del interés privado y la del interés público general. Sólo así es posible que cada cual sea igual a los otros y ciudadano del Estado en la esfera de lo político, y hombre privado en los asuntos que atañen a la economía. Solo este dualismo constitutivo permite que la igualdad formal se piense en términos de forma pura, y hace posible la coexistencia en

---

[16] Idem, p. 63.

el “sujeto” de la intención doble y contradictoria de, por un lado, promover la igualdad entre los hombres y, por otro, promover y reproducir la desigualdad entre propietarios y no propietarios. Desde este punto de vista resulta evidente el carácter aporético, y al mismo tiempo constitutivo, de la posibilidad de la experiencia del individualismo moderno, de la distinción entre economía y política, entre individuo y sociedad, de un lado, y Estado, de otro.

De todas estas contraposiciones polares, hay una que constituye el rasgo más importante y definitorio de la ideología liberal: la separación del Estado con respecto a la sociedad. Esta distinción proporciona la clave del modo liberal de plantearse no solo lo político, sino en general la existencia de la sociedad.

Son varias las razones que determinan la centralidad de esta idea en el liberalismo. La primera tiene que ver con su propio carácter, en tanto ideología, de expresión de los intereses de la burguesía. Presentar al Estado y la sociedad como dos instancias necesariamente separadas funciona como premisa teórica para fundamentar la falsa imagen del carácter “natural” de la economía capitalista y de su carácter autárquico y autosuficiente, como instancia capaz de desarrollarse a partir de su propia dinámica interna. El liberalismo tenía que presentar la racionalidad económica capitalista como una racionalidad “natural”, enmascarando el carácter inducido y artificial del mismo. En la situación histórica de los siglos XVII y XVIII, en la que la burguesía era la clase económicamente preponderante, pero aún no era la clase políticamente dominante, la racionalidad del mercado capitalista no siempre concordaba con la racionalidad proveniente de un Estado todavía feudal. El liberalismo temprano intentó resolver el reto de fundamentar teóricamente la supeditación de aquella “razón de Estado” a esta “razón de mercado” elaborando un concepto único de razón universal, para que funcionara como tribunal calificador de cualquier proceso e institución social tomando como base sus efectos sobre la propiedad del burgués. La razón es transfigurada en razón instrumental, como expresión sublimada de las leyes de funcionamiento del mercado capitalista.

> *“Para una burguesía en trance de emanciparse, la violencia venía representada ante todo por los privilegios feudales, la arbitrariedad absolutista y las restricciones al libre intercambio de mercancías, mientras*

que el intercambio de mercancías no podía sino representarse uno de los modelos socialmente relevantes de relaciones intersubjetivas exentas de coerción y violencia". [17]

El liberalismo temprano tenía que afirmar el carácter positivo del mercado como agencia socializadora por excelencia. La idea de la separación entre el Estado y la sociedad tenía como propósito identificar ese ordenamiento económico con "la sociedad" en general y fundamentar su primacía ética. Acorde con ello, el Estado fue presentado como una instancia instrumental, legítima tan solo en tanto garante del orden "natural", necesario para el desarrollo de las relaciones económicas capitalistas.

Una segunda razón explica esta distinción entre Estado y sociedad. El fin declarado del liberalismo, su objetivo fundacional, fue el de asegurar la libertad del individuo. Para ello era preciso suprimir el despotismo y la arbitrariedad. De ahí la idea del Estado de derecho, de un Estado limitado, controlado por la sociedad para que no exceda su función de guardián, como garantía de la libertad del individuo. Ahora bien: ¿qué entiende por libertad y por individuo el liberalismo? Chatelet nos pone sobre aviso:

> *"La libertad de que se trata es la propia del propietario, de manera que de la libertad al liberalismo hay un desplazamiento de sentido que constituye el todo de la doctrina".*[18]

Es un "desplazamiento de sentido" que hay que tener en cuenta, por las serias implicaciones conceptuales que tuvo. La primera atañe a la interpretación del individuo. Si en la base del liberalismo se halla un individualismo *abstracto*, ello se debe en buena medida a que es también un individualismo *posesivo*. Se trataba de una antropología abstracta porque intentaba aislar un rasgo o propiedad que determinara la esencia del hombre, entendiendo esa esencia como algo fijo e invariable (por tanto ahistórica) y como algo previo a la existencia de la sociedad. El principio sobre el que se irguió la teoría liberal, y que constituyó a su vez un elemento que la condicionó en su desarrollo posterior, fue la interpretación del individuo como propietario. En el pensamiento

---

[17] A. Wellmer. *Finales de Partida: la modernidad irreconciliable.* Madrid, Ediciones Cátedra, 1996, p. 131.
[18] F. Chatelet (dir.) *Historia de las ideologías*, Bilbao, Editorial Zero, 1978, p. 122.

liberal, es imposible pensar al individuo y la propiedad como fenómenos separados. Se establece entre ambos una relación de presuposición: es gracias a la propiedad que el individuo es lo que es. El hombre es libre – se pensaba – en la medida en que es propietario de su propia persona, y de los bienes que logra con su actividad. El individuo es tal porque es propietario; porque tiene, mas que la capacidad, la necesidad de poseer; porque su esencia se expresa en la relación de posesión con objetos. Esta antropología abstracta redujo la riqueza de las relaciones del hombre con su medio a relaciones de posesión. Si la propiedad privada es central en la ideología liberal, ello se debe a que se hace de ella no ya una característica de la naturaleza humana, sino el único rasgo esencial.

La segunda implicación atañe al significado que se le dio a la idea de libertad. Esta solo pudo ser entendida como función de la propiedad. Libertad y propiedad son inseparables para el liberalismo. Sin propiedad no puede haber libertad. Es la propiedad la que fundamenta la capacidad política de las personas. Gracias a ella es que el hombre se convierte en "ciudadano", en sujeto de derechos políticos.[19] Algo que caracteriza al liberalismo es disponer de una antropología individualista y posesiva como premisa de su reflexión política. Parte de entender al hombre como ente dotado, de antemano, de un conjunto de facultades, inclinaciones, impulsos, etc., que determinarán su conducta. Estos impulsos lo llevan al deseo de propiedad. Y es después, como propietario, que establecerá sus relaciones con otros individuos, también propietarios. Se trata, por tanto, de una libertad "natural". La imagen ideal del burgués fue elevada a prototipo del individuo. Para el pensamiento liberal, es en la realización "natural" y "espontánea" de su esencia como propietarios, que los hombres establecen entre si relaciones de tal tipo que los "civilizan" y los llevan a que desarrollen un conjunto de valores éticos. Ese espacio de actividad económica entre productores-propietarios libres es entendida como la fuente por excelencia de una socialización positiva, éticamente irreprochable.

Se llega así a una interpretación especulativa del hombre, de la propiedad y de la sociedad. Una interpretación metafísica, pues para explicar a cualquiera de los tres y sus interrelaciones se acude a una visión ahistórica, y por lo tanto natural. La recurrencia a

---

[19] B. Constant es elocuente al respecto: *"Únicamente la propiedad suministra el ocio indispensable para la adquisición de las luces y la rectitud del juicio. Así pues, únicamente ella hace a los hombres capaces de derechos políticos"*. Citado en F. Chatelet, ob cit., p. 123.

la naturaleza es permanente en el discurso liberal.[20] El individuo, la existencia de la propiedad, el ordenamiento político que permita la relación entre ambas, la libertad, todas ellas son entendidas como fenómenos naturales.

Antropología individualista y centralidad de la propiedad constituyen elementos medulares del liberalismo. De esas dos características puede deducirse su aparato conceptual. Todo él estará en función de argumentar y sostener estos dos principios.

Ese "desplazamiento de sentido" operado por el liberalismo, que condujo a esta metafísica de la propiedad, tiene una tercera consecuencia muy importante, y que remite a algo a lo que me he referido más arriba: el nuevo modo de representarse o pensar a lo político ("nuevo estatuto teórico de lo político") que establece la ideología liberal. Asumir una perspectiva crítica a la hora de pensar al liberalismo exige tomar esta interpretación del Estado y la política que ha establecido y cuestionarla.

Ya hemos dicho que la concepción liberal implica una interpretación instrumental del Estado y la política. Si la naturaleza del hombre consiste en ser propietario de si mismo, el papel del Estado tiene que limitarse a preservar al hombre, es decir, a su propiedad. El liberalismo nos dice que el Estado no ha de ser más que un instrumento para cumplir ese objetivo. Y afirmará también que el poder público no tiene que mezclarse con la esfera de lo privado, concepto que, en la terminología liberal, designa esencialmente la esfera de la propiedad privada. En el liberalismo, desde Locke, pensar la política supone pensar la propiedad. Pensar la política es pensar al hombre en tanto que propietario.[21]

La concepción instrumental del Estado y la política es efecto necesario de uno de los objetivos que caracterizaron al liberalismo: la limitación del poder del Estado. Es evidente que esta idea constituyó uno de los elementos positivos de esta ideología. Ella fue pieza importante para la crítica al absolutismo y la arbitrariedad presentes en el orden feudal, pero además devino tesis imprescindible para cualquier intento de pensar y obtener la autonomía del individuo.

El principio del Estado limitado tuvo una primera consecuencia positiva para la representación liberal de lo político: la desteologízación del Estado. Se procedió a buscar nuevas fuentes de legitimación para el nuevo Estado burgués. El liberalismo

---

[20] Ver: F. Chatelet (dir,) *Historia de las Ideologías*, ed cit., p. 127.
[21] Ver: F. Chatelet (dir), *Historia de las Ideologías*, ed cit., p. 122.

marcó un hito al enraizar, por vez primera, la legitimación de las estructuras político-jurídicas no en principios trascendentes, como se había hecho hasta entonces, sino en la racionalidad expresada en la actividad de los individuos. Pero entendió esa racionalidad de un modo unilateral. La entendió esencialmente como racionalidad económica.

Con el surgimiento de la modernidad, el mercado pasó a ocupar el lugar central y determinante en la estructuración de las relaciones sociales. Los vínculos entre las personas se construyeron según el modelo de las relaciones económicas. Toda forma no contractual de establecer y evaluar las relaciones entre las personas quedó deslegitimada y pasó a ser rechazada. Esto fue muy importante para la tarea de desacralización del orden feudal, y para justificar el derecho del pueblo a rebelarse contra el poder cuando este no cumpliera con sus deberes.

No podemos olvidar que la relación contractual establecida en el capitalismo está impregnada de dominación. *"Lo propio de la modernidad es que la dominación se articula de modo específico con una forma de contractualidad, que no puede dejar de afirmar sus exigencias"*.[22] Una importante diferencia entre las sociedades precapitalistas y las sociedades modernas es que, en estas, *"poder y violencia están constituidos, acumulados sobre la base de una referencia contractual, de un fundamento democrático expresamente reivindicado. Y es sobre esta base que ha sido posible un poder más concentrado que ningún otro en el pasado, un principio de violencia sin precedentes. Pero también allí radica el principio de fragilidad de este superpoder"*.[23] La relación contractual interindividual es desigual. Es contractual por cuanto no se basa en la violencia directa, en la coerción física, sino que se realiza entre personas que no son iguales en tanto entes sociales, pues ocupan posiciones diferentes en el mercado. Tienen un poder económico que no es igual. Esta contractualidad engendra situaciones no contractuales: no todos los individuos que contratan están en libertad de elegir sus términos. *"El desposeído, el que ha sido despojado por el mecanismo mercantil, encuentra la contractualidad como pura violencia"*.[24] La relación de contractualidad en las condiciones de predominio del mercado es una relación de dominación. *"La*

[22] J. Bidet. *Teoría de la Modernidad.* Buenos Aires. Editorial Letra Buena/Edit. El Cielo por Assalto, 1933, p. 22.
[23] Idem, p. 14.
[24] Idem, p. 11.

relación moderna… constituye entonces… una relación de contractualidad-dominación. Tal como dice Marx: una relación en la que la dominación y la explotación están fundadas en la igualdad y la libertad".[25] Por su parte, Pietro Barcellona agrega: *"Toda la riqueza circula a través del mercado, mediante contratos de compraventa – el derecho contractual es el derecho de la igualdad por excelencia: las mercancías también se intercambian según el principio de igualdad-equivalencia – pero cada cual sólo puede intercambiar aquello que ya posee (el régimen de propiedad se presupone como un dato externo, y así la distinción entre propietarios y no propietarios queda fuera del derecho de la igualdad). La primacía del mercado y del derecho contractual de la igualdad puede coexistir sin escándalo con la desigualdad de lo que posee".*[26] Un gran aporte del liberalismo fue presentar el contractualismo como principio de legitimación de las relaciones políticas. Pero su modo específico de entender la contractualidad determinó la incoherencia de su planteamiento. El liberalismo temprano expresó el interés de la naciente y ya pujante burguesía (sobre todo la inglesa, donde esa corriente nació en el siglo XVII) de imponer límites a la acción de un poder estatal que aún no controlaba, de carácter despótico-feudal, y que podía interferir arbitrariamente en el libre juego de las relaciones capitalistas de mercado, creando dificultades a su despliegue. En sus inicios, el liberalismo tuvo que enfrentarse al problema de conciliar la necesidad de libertad de la burguesía para construir sus sistema de relaciones sociales, con el imperativo de la existencia de un poder centralizado que garantizara el cumplimiento de las reglas de funcionamiento de contractualidad-dominación, que no se inmiscuyera en la conformación de un espacio de asociatividad por y para la burguesía, y que a la vez respetara y protegiera ese espacio.

Es cierto que la idea del gobierno representativo popular surgió en el liberalismo. Pero no lo es menos que en su planteamiento y su contenido era nada democrática, y sólo parcialmente representativa y popular. En el ideario liberal únicamente los propietarios constituían al "pueblo" como ente político. Sólo ellos podían ser ciudadanos, por lo que órganos representativos como el parlamento fueron pensados y constituidos como instituciones de representación y defensa de los intereses

---

[25] Ibid, p. 12.
[26] P. Barcellona, *El Individualismo Propietario,* Editorial Trotta, Madrid, 1996, p. 62.

de un grupo social muy específico: los varones blancos en posesión de un cierto patrimonio. Ni los pobres (para los que se acuñó el concepto de "populacho") ni los esclavos o las mujeres podían alcanzar esa categoría política. El planteamiento liberal de la idea de la representación, por excluyente, hizo que la cuestión de la ciudadanía (la extensión de los derechos políticos) y la cuestión social (la eliminación de la miseria) se fundieran en un solo haz, y tuvieran que pensarse y plantearse no solo desde fuera del liberalismo, sino contra él. Todo ello explica el rechazo pertinaz de los liberales a aceptar no ya la idea de la democracia, sino incluso la propia palabra. "Democracia", en aquella época, significaba la participación política y el ejercicio del poder de amplios sectores sociales. En suma, implicaba igualdad.[27] Los principios del contrato social y la soberanía popular, en la tradición liberal, no significaban más que la idea de que el poder reside implícitamente en el pueblo (entendiendo por tal sólo a los propietarios), pero no que este gobierne de forma efectiva.

El liberalismo clásico hizo siempre hincapié en los peligros que entrañaría el ejercicio del poder por el pueblo. Su objetivo se cifraba en articular un diseño institucional que le permitiera a la burguesía controlar al Estado y salvaguardar lo que entendía por derechos individuales. La idea de "gobierno de la mayoría" se convirtió en la pesadilla liberal durante dos siglos. El argumento que utilizaron repetidamente remitía muy clara y directamente al carácter abstracto y posesivo de su individualismo y a su interpretación del concepto de "derechos individuales": por cuanto los propietarios son menos que los desposeídos, si se permitía el gobierno de la mayoría se permitiría que esa mayoría decidiera sobre la propiedad de la minoría, lo que sería un atentado a sus derechos individuales. El planteamiento liberal de los derechos de **el** individuo implicaba la negación de los derechos de la mayoría de **los** individuos. No olvidemos que la conceptualización liberal del derecho de asociación, que hacía inviolable para el Estado la asociación de los burgueses en sus empresas económicas, implicaba a su vez la prohibición para los obreros de asociarse en sindicatos para defender sus intereses.[28]

---

[27] Tanto Elena García Guitián (ver su artículo "El discurso liberal: democracia y representación" en: Rafael del Aguila y otros, *La democracia en sus textos*, Madrid, Alianza, 1998) como G. Sartori (en *Elementos de Teoría Política* o en *Teoría de la Democracia)* han destacado que esta significación inicial del concepto de democracia la hacía inaceptable para el liberalismo.

[28] D. Losurdo nos recuerda que las asociaciones sindicales se prohibieron durante largos años no en nombre del "organicismo" estatal, sino en nombre del individualismo liberal. La ley Le Chapellier de

La revolución de 1848 había dado muestras de la fuerza del ideal socialista, y condujo a los liberales a transformar el contenido de la consigna de democracia, despojándola de su significado original basado en la igualdad y el ejercicio del poder por la mayoría, resemantizándola en un sentido mucho más empobrecedor, que la identificaba ahora en exclusivo con la existencia de libertades formales.[29] La abstracción y la unilateralidad, predominantes en el modo liberal de interpretar la realidad política, fueron extendidas al término "democracia", que pasó a ser entendido en sentido instrumental, simplemente como un entramado normativo e institucional por medio del cual el poder limitado se entrega a determinados agentes.

3.- El final de una época.

Los procesos objetivos de desarrollo del modo de producción capitalista y del desarrollo de la lucha de clases determinaron el fin de la viabilidad del modelo liberal de estructuración del Estado y de la relación de este con las demás esferas sociales. El Estado entró en una fase de expansión. La politización de lo social y la socialización de la política, las crecientes importancia y autonomización de la burocracia estatal-tecnocrática, la crisis del sistema de representación establecido, el papel en aumento de instituciones corporativas como sujetos privilegiados de la acción política, cambiaban radicalmente el panorama de las relaciones sociales. La expansión de las libertades y los derechos ciudadanos, concebidas en un inicio como propiedad exclusiva de los propietarios, ponían en peligro el poder establecido. Las posibilidades del viejo liberalismo habían finiquitado, y la burguesía se veía obligada a buscar nuevas formas de ordenamiento político para poner mantener su dominación. El estallido de la Primera Guerra Mundial no hizo más que precipitar una crisis que ya se anunciaba en el complejo panorama europeo de principios del Siglo XX. El período que se abría con el

---

1791 prohibía las coaliciones obreras rechazando los "pretendidos intereses comunes" e invocando el derecho al "libre ejercicio de la industria y del trabajo" por parte del individuo (ver: D. Losurdo, *Hegel, Marx e la tradizione liberale*, Roma, Editori Riuniti, 1988, pp. 93 y 95). Es evidente que los obreros no eran entendidos como individuos. Cuando Sartori define al liberalismo como *"teoría y praxis de la protección jurídica, mediante el Estado constitucional, de la libertad individual"* (*Elementos de Teoría Política*, Madrid, Alianza, 1999, p. 43) hace gala no solo de una extraordinaria imprecisión teórica, sino también de una muy malintencionada amnesia histórica.

[29] A su modo, Sartori reconoce esto. Véase *Elementos de Teoría Política*, edic. cit., pp. 42-43, y *Teoría de la Democracia*, edic. cit., Tomo 2, pp. 450-453.

inicio del conflicto bélico tendría que contemplar necesariamente profundos procesos de reajuste político.

IV.- La época (II): 1918-1939.

La Primera Guerra Mundial terminó de una manera distinta a cualquier otro conflicto bélico anterior. Es cierto que hubo un bando ganador (la así llamada *Entente Cordiale*, formada por Inglaterra y Francia y al que se había unido los Estados Unidos) y otro perdedor (Alemania y el Imperio de Austria-Hungría). Pero los vencedores no lo fueron debido a una indiscutible superioridad militar, sino al estallido en Alemania de un movimiento revolucionario no por espontáneo menos masivo. Esa revolución no sólo provocó la desintegración del ejército germano, sino también la desaparición del Estado monárquico en ese país. Sobrevino una situación de caos generalizado, de carencia de una autoridad firme. Los obreros ocuparon fábricas, declararon huelgas y se organizaron en forma incipiente para lanzarse a tomar posesión de las riendas del gobierno en las ciudades. La oleada revolucionaria no se detuvo en Alemania. Rápidamente alcanzo al vetusto imperio austro-húngaro, provocando no sólo la desaparición de la milenaria monarquía de los Habsburgo, sino incluso la de aquella formación estatal, que saltó hecha añicos, dando lugar al surgimiento de varias naciones nuevas. En otros países explotó también el descontento de las masas populares, y las huelgas y sublevaciones se pusieron al orden del día. Aunque formalmente Italia figuraba del lado de los vencedores, la guerra había generado un aumento tal de la miseria y los sufrimientos del pueblo, que también allí estalló la revolución. Para 1919 toda la región central de Europa era abarcada por una oleada revolucionaria sin precedentes. Y todo ello sobre el telón de fondo de la existencia, desde noviembre de 1917, de un Estado dirigido por consejos de obreros y soldados en lo que había sido la Rusia zarista. La existencia de la URSS demostraba la posibilidad de que los trabajadores se sacudieran el yugo, tomaran el poder y comenzaran a construir un nuevo modelo de sociedad. Siguiendo el ejemplo ruso, soviets obreros se organizaron en Baviera y en Hungría, y en el Norte de Italia. El partido comunista húngaro logró tomar el poder y constituir una república de corte soviético. Fue necesaria la intervención militar de varias naciones, encabezadas por Francia, para poder aplastar la revolución húngara en un baño de sangre y terror. Pero el desafío al orden burgués continuaba. El quinquenio comprendido entre 1919 y 1923 presenció una profunda crisis del sistema capitalista. Crisis en todos los órdenes. Crisis

económica total, caracterizada por una inflación galopante, desabastecimiento generalizado, desempleo en aumento, cierre de empresas, etc. Crisis política sin precedentes, ante la evaporación de formaciones estatales completas, la pérdida total de credibilidad de los partidos y los políticos tradicionales de la burguesía y el debilitamiento de los aparatos represivos. Y por sobre todo crisis espiritual e ideológica profunda. Las instituciones asentadas en los valores de la sociedad liberal tradicional y defensoras de esos valores (la familia, la iglesia, la patria, el ejército) no sólo habían demostrado su imposibilidad para salvar a las personas de los horrores de aquella guerra, sino que habían devenido activos instrumentos de su realización. Todas las autoridades y todos los valores fueron cuestionados en forma total y muchas veces violenta, ante todo por una juventud que había sentido en su propia carne la irracionalidad de la sociedad liberal.

Nunca antes la burguesía había experimentado un desafío global tan profundo a su poder. La agitación social se extendió por toda Europa, y el triunfo a escala continental de la revolución comunista pareció estar al doblar de la esquina.

Si los procesos objetivos generados por el cambio en el patrón de acumulación habían provocado la crisis irrecuperable del modelo liberal clásico ya antes de 1914, la oleada revolucionaria comenzada en Rusia en 1917 y prolongada en Europa central en 1919 obligaba necesariamente a la burguesía a encontrar nuevas formas para recomponer su dominación. La estabilización del orden burgués no podía significar la restauración de la vieja forma estatal, sino tenía que involucrar precisamente la renovación. El nuevo patrón de dominación y rearticulación de las relaciones político-estatales tenía que preservar el poder de la burguesía, pero a la vez tenía que contemplar las nuevas realidades y ampliar los márgenes de inclusión de ciertas demandas provenientes de los sectores explotados. La instauración del “Estado de masas” era una realidad irreversible. El pueblo se había lanzado a las calles, se había movilizado y ganado su derecho a existir y actuar en espacios que el viejo orden liberal le había vedado, y eso era ya incontestable. A golpes, ante la amenaza cierta de la derrota, las cabezas más ilustres de la burguesía comprendieron que la clave de la permanencia en el poder radicaba en cooptar ese movimiento. No en destruirlo, sino en reconducirlo. Las viejas instituciones demoliberales eran ya incapaces de cumplir con su función de

mediadoras de los conflictos, debido a que la ampliación de los derechos de ciudadanía, la activación política de las masas y su avanzado nivel de organización y movilización, habían cambiado la esencia e intensidad de esos conflictos. La irrupción del corporalismo y la aparición de partidos obreros y socialistas con representación en el parlamento, provocaron la obsolescencia de esta institución como espacio en el que la burguesía elaboraba su unidad política como clase. La burguesía tenía que buscar nuevas formas de articulación institucional, e instaurar un nuevo sistema político, con nuevos mecanismos para lograr una transacción tal entre sociales en pugna que no pusiera en peligro el dominio del gran capital.

Las respuestas que estructuró la burguesía en este período fueron esencialmente dos. En los Estados Unidos, donde la crisis social y el desafío al poder del capitalismo no alcanzaron su punto culminante sino hasta el estallido del gran crack financierote 1929, la solución que se ensayó a partir de 1933, con la llegada a la presidencia de F. D. Roosevelt y su programa del “New Deal”, fue la implantación del Estado “benefactor”, redistribuidor de la renta social, y de las fórmulas keynesianas en la economía. Un modelo que después del fin de la Segunda Guerra Mundial en 1945 se expandió a Europa, donde fue bautizado con el nombre de “Estado de bienestar” o “modelo socialdemócrata”.[30] En Europa la solución que implementó la burguesía, ya desde inicios de la década del 20, fue otra: el fascismo.

En este capítulo quiero detenerme en la significación que para la teoría y la praxis políticas tuvo el fascismo. Sobre todo porque el fascismo surgió en Italia, la patria de Antonio Gramsci, y se convirtió en el principal adversario del movimiento comunista italiano inicialmente, y rápidamente del movimiento comunista europeo y de la propia Unión Soviética. El fascismo logró derrotar a la revolución en Italia y tomar el poder en 1922. La fórmula fue copiada, con mayor o menor fidelidad, por la burguesía de otros países. El término “fascismo” dejó de designar a un movimiento político italiano, y se convirtió en un concepto que calificaba un modelo específico de organización no sólo estatal, sino incluso social. En pocos años gobiernos de corte

[30] Es preciso hacer una precisión histórica: los llamados “modelos socialdemócratas” o de “capitalismo de bienestar” fueron implementados en los fundamental, y primero, en Europa, por partidos políticos conservadores, no socialdemócratas. Con excepción de Suecia, cuando los socialdemócratas llegaron al poder, ya estos modelos en lo fundamental existían y funcionaban.

fascista se instauraron en Austria, Portugal, Grecia, Japón y Alemania. En Francia, si bien los fascistas no llegaron al gobierno, tuvieron considerable fuerza y lograron atraer a amplios sectores de la población. El partido fascista francés, llamado “Cruz de Fuego” y rebautizado más tarde como “Partido Social Francés”, dirigido por François de La Rocque, fue el partido de más rápido y mayor crecimiento en ese país entre 1936 y 1938. En 1937 llegó a tener entre 700 mil y un millón 200 mil miembros (más grande que los partidos comunista y socialista franceses combinados) y para 1939 controlaba tres mil municipios y tenía 12 curules en el parlamento.

El fascismo constituyó un fenómeno que necesariamente preocupó y ocupó al movimiento comunista y por supuesto a Antonio Gramsci. Representa una de las claves a aprehender para poder traducir adecuadamente la propuesta teórica gramsciana. Por eso mismo es preciso captar la esencia de lo que significó en su realidad y sus proyecciones. No es algo fácil, porque se ha difundido una imagen muy superficial y caricaturesca del mismo. La responsabilidad del gobierno fascista alemán de Adolfo Hitler en el desencadenamiento de la Segunda Guerra Mundial, en el exterminio masivo del pueblo judío y en la realización de atrocidades genocidas en toda Europa, han conducido justificadamente a que el término “fascista” sea identificado con brutalidad, represión sangrienta y supresión de los derechos y libertades políticas que durante el viejo orden liberal las luchas populares habían convertido en patrimonio general. El adjetivo “fascista” ha sido utilizado indiscriminadamente en el discurso político y se le ha endilgado a cualquier grupo político con inclinaciones reaccionarias.

Pero el fascismo fue algo mucho más complejo que la implantación permanente del Estado de excepción y la utilización ilimitada de la represión física. El fascismo en Europa, en el período de entreguerras, constituyó un fenómeno de masas. Y esa realidad – después olvidada por muchos – constituyó uno de los temas más importantes de reflexión para Gramsci.

La evolución política de Italia en el cuatrienio 1919-1923 proporcionó razones para ello. En 1919 el triunfo de la revolución obrera parecía inminente. Las ocupaciones de fábricas por los trabajadores, las huelgas, la constitución de soviets en las ciudades, se sucedían unas a las otras. Ante las vacilaciones del sector más conservador del Partido Socialista Italiano, su ala izquierda (en la que figuraba Gramsci) se desgajó, y en

enero de1921 fundó el Partido Comunista de Italia. Para 1922 la situación había cambiado radical y dramáticamente. El 23 de marzo de 1919, en el momento más álgido de la crisis, en un acto convocado por Benito Mussolini en la plaza de San Sepolcro, en Milán (y al que asistieron sólo 119 personas) se fundaron los *fasci italiani di combattimento* (fascios italianos de combate).[31] La membresía del movimiento fascista creció rápidamente. Inicialmente su composición fue muy heterogénea, conformada por hombres vinculados a asociaciones de ex-combatientes ("*arditi*"), al sindicalismo revolucionario y al futurismo, con la idea de formar una organización nacional que, al margen del ámbito constitucional, defendiese los valores e ideales nacionalistas de los combatientes. Utilizando un vocabulario insólito para la derecha y formas de actuación política nunca antes vistas, que incluían la formación de grupos paramilitares para combatir con extrema violencia las actividades revolucionarias (pero que no se limitaron a ello), el fascismo logró rápidamente construirse una base de masas. En julio de 1920, había ya 108 fascios locales con un total de 30.000 afiliados; a fines de 1921, las cifras eran, respectivamente, 830 y 250.000. En 1927 se llegó a los 938.000 afiliados y en 1939 a 2.633.000. Inicialmente atrajo a la mayoría de sectores tales como la pequeña burguesía urbana, desempleados, lumpenproletariado y empleados del gobierno. Se trataba de grupos sociales explotados y excluidos por el sistema existente, pero que se incorporaron con fervor a una “revolución fascista” cuyo signo retrógrado y precapitalista era indudable. Pero también un sector de la clase obrera se sintió atraído por la propaganda fascista y le dio su concurso a este movimiento.[32] La monarquía, el ejército y el gran capital italianos comprendieron desde un inicio el apoyo que representaba el fascismo y le prestaron todo su apoyo. Después de su ascenso al poder en 1922, el fascismo inauguró una dictadura de derecha con apoyo creciente de masas, algo nunca visto antes. La implantación de una dictadura reaccionaria con respaldo popular no fue la única característica novedosa del experimento fascista, que también

[31] Este movimiento adoptó su nombre de la alegoría romana de la autoridad estatal: un haz de varas en torno a un hacha (*fascio*).

[32] En 1927, cerca del 10 % de la membresía del partido de Mussolini pertenecía a la elite económica italiana (la cual representaba una porción mucho más pequeña de la población general), el 75% provenía de sectores de las clases medias y sólo 15% de la clase obrera. Pero la pregunta permanece: ¿cómo explicar la adhesión de ese 15%?

inauguró elementos inéditos en otros muchos espacios de la vida social. Lo que muchos no comprendieron desde un inicio era que el fascismo constituía una respuesta que la burguesía en el poder avanzó para implementar su “revolución desde arriba” y estructurar una nueva armazón político-estatal que le permitiera encarar los desafíos que la obsolescencia del modelo liberal y la insurgencia revolucionaria le plantearon. Su efectividad hizo que la fórmula se repitiera, de una u otra forma, en otros países europeos. En 1933 el partido nazi de Adolfo Hitler tomó el poder e implantó un modelo fascista aún más refinado, perverso y eficaz que el italiano. El fascismo se había convertido en una pesadilla para la humanidad, pero los regímenes fascistas instaurados tenían tomadas tan firmemente las riendas del poder que hizo falta una conflagración mundial y el esfuerzo coaligado de varias grandes potencias para derrocarlos. El fascismo no sólo había contribuido a evitar el triunfo de las revoluciones comunistas en Europa, sino que había logrado una reconstitución tal del poder de la burguesía que había acorralado a los partidos y sindicatos revolucionarios y había reducido drásticamente su capacidad de acción.

Lo novedoso del fascismo provocó que muchos se confundieran con respecto a su esencia. Contribuyó a ello la ambigüedad de su discurso. De las distintas tradiciones políticas fundamentales existentes, el fascismo es la única que surgió en el siglo XX. Pero al contrario de lo que pueda pensarse, el fascismo italiano carecía de una base teórica o filosófica precisa. No era una ideología definida, sino más bien un *collage* de diferentes ideas políticas y filosóficas. A mediados de 1919 Mussolini declaró que "*el fascismo no tiene ni estatutos ni reglas*", realizando la mejor síntesis sobre los principios ideológicos que lo guiaban. De hecho, el fascismo fue un movimiento político en el que las contradicciones y el oportunismo fueron más abundantes que el seguimiento de una línea ideológica preestablecida: contradicciones producidas por la superposición de las tendencias fusionadas en el origen del movimiento (ex-combatientes desmovilizados, nacionalistas, sindicalistas y disidentes socialistas, industriales temerosos de una revolución) y oportunismo ideológico para tomar en cada momento una justificación que legitimara la actuación requerida. El primer manifiesto-programa, aprobado en la reunión de constitución del 23 de marzo, reivindicaba el espíritu "revolucionario" del movimiento e incluía medidas políticas radicales

(proclamación de la República, abolición del Senado, derecho de voto para las mujeres), propuestas sociales y económicas avanzadas (abolición de las distinciones sociales, mejoras de todas las formas de asistencia social, supresión de bancos y bolsas, confiscación de bienes eclesiásticos y de los beneficios de guerra, impuesto extraordinario sobre el capital) y afirmaciones de exaltación de Italia en el mundo. Era, ciertamente, un programa incoherente, vago y demagógico. El fascismo se presentó como una línea "nueva" y "revolucionaria", dirigida contra la decadencia moral del viejo orden liberal y a la lucha por la regeneración de las fuerzas éticas del pueblo. Ello le atrajo la simpatías no sólo de sectores de la juventud, sino también de destacados escritores y poetas como Gabriel D'Annunzio, Filippo Marinetti, T.S. Eliot, Ezra Pound, Wyndham Lewis, William Butler Yeats, D.H. Lawrence y Paul de Man. Incluso el filósofo Benedetto Croce, la figura intelectual más destacada de la época en Italia, lo consideró en un inicio como una etapa transitoria necesaria para remontar los grandes males del país. El mismo Mussolini escribió en 1932 que su doctrina había sido "*la doctrina de la acción*": "*el fascismo* – dijo – *nació de una necesidad de acción y fue acción*". Carente, pues, de un verdadero cuerpo doctrinal, el fascismo se definió, en principio, por su negatividad. Fue, así, un movimiento anti-comunista y anti-liberal, anti-democrático y anti-parlamentario, autoritario, ultranacionalista y violento, que usó una retórica confusa y oportunistamente revolucionaria, combinando hábilmente la exacerbación patriótica, el anticomunismo y el populismo sindicalista con un pretenso sentimiento anti-capitalista.[33]

Esta ambigüedad ideológica se manifestó en todas las organizaciones fascistas europeas. Su programa se componía de elementos heterogéneos, extraídos de las plataformas de partidos diferentes, desde la extrema derecha hasta la socialdemocracia. Sus elementos principales eran la exaltación del nacionalismo y el reforzamiento del poder del ejército y el Estado, el énfasis en la expansión territorial, el rechazo al sistema parlamentario y al liberalismo, el reconocimiento de la propiedad privada aunque con la denuncia a los abusos y errores del capitalismo y la superación de la lucha de clases mediante la exaltación de la solidaridad nacional y la formación de organizaciones de tipo corporativo.

[33] Recordemos que al partido fascista alemán se le conocía como "nazi", expresión que no es otra cosa que un apócope del nombre del mismo: Partido nacional-socialista alemán.

Inicialmente muchos consideraron al fascismo sólo como un fenómeno pasajero, que desaparecería para dar paso a la reconstitución del viejo Estado liberal o barrido por la supuesta inminencia de la revolución proletaria. Los partidos y políticos burgueses tradicionales, y también la socialdemocracia, creyeron que después que los fascistas realizaran el "trabajo sucio" de ahogar en sangre a la revolución tendrían que ceder el poder y permitir el retorno del viejo régimen constitucional y parlamentario. Incluso al propio movimiento comunista le costó tiempo entender la esencia y complejidad del fascismo. La Internacional Comunista[34] comenzó a ocuparse "oficialmente" del fascismo después de la llegada al poder de Mussolini en 1922. Su primera apreciación reflejó su subestimación, así como la incomprensión del carácter preciso y del papel histórico del fascismo. Umberto Terracini, líder comunista italiano, escribió en una revista de la Komintern que el fascismo no era más que una "*crisis ministerial*" pasajera.[35] Amadeo Bordiga, también figura importante del Partido Comunista italiano, en su ponencia presentada al V Congreso de la Komintern, en 1924, afirmaba que en Italia no había ocurrido otra cosa sino "*un cambio del personal gubernamental de la burguesía*".[36] Todavía en 1933, tras once años de gobierno fascista en Italia, e inmediatamente después de la llegada de Hitler al poder en Alemania, el Presidum del Comité Ejecutivo de la Komintern decía: "*La Alemania de Hitler corre a una catástrofe económica que cada vez se dibuja de manera más inevitable… La calma momentánea después de la victoria del fascismo no es más que un fenómeno pasajero. La marea revolucionaria subirá ineluctablemente en Alemania a pesar del terror fascista*".[37]

Hubo voces aisladas, dentro del movimiento comunista, que advirtieron sobre lo errado de esta visión simplista y sus consecuencias catastróficas. Merece destacarse la figura de Clara Zetkin. El 23 de junio de 1923 ella hizo la siguiente advertencia: "*El error… ha consistido principalmente en el hecho de considerar al fascismo solamente como un movimiento militar-terrorista, no como un movimiento de masa presentando bases sociales profundas. Debe ponerse explícitamente el acento sobre el hecho de que, antes de que el fascismo gane militarmente, ha alcanzado ya la victoria ideológica y*

---

[34] También conocida como Komintern, por sus siglas en idioma ruso.
[35] Citado en: Nicos Poulantzas, *Fascismo y dictadura*, Siglo XXI Editores, México, 1974, p. 45.
[36] Idem, p. cit.
[37] Idem, p. cit.

política sobre la clase obrera".[38] Y también la del propio Gramsci, quien en 1926, poco antes de su encarcelamiento, en las tesis que redactó para ser sometidas a discusión en el próximo congreso del PCI a celebrarse en Lyon, Francia, señaló la necesidad de lograr una amplia alianza con los sectores menos reaccionarios de la burguesía para poder enfrentar la dictadura fascista. Pero en líneas generales esas advertencias sobre la necesidad de estudiar la novedad cualitativa del fascismo fueron rechazadas por la dirección de la Internacional Comunista. Uno de sus principales ideólogos, Manuilsky, afirmó tajantemente que "*entre el fascismo y la democracia burguesa no existe más que una diferencia de grado… el fascismo no es un nuevo método de gobierno*", para más adelante establecer lapidariamente que "*la misión de los comunistas no es, pues, en modo alguno, buscar con unos lentes extraños una pseudoteoría que les haga encontrar cualesquiera diferencias entre la democracia y el fascismo*".[39]

La definición clásica que asumió el movimiento comunista internacional con respecto al fascismo la proporcionó Georgui Dimitrov en el VII Congreso de la Komintern en 1935, y fue después repetida durante decenios: "*El fascismo es la dictadura abierta y terrorista de los elementos más reaccionarios, más chovinistas, más imperialistas del capital financiero*". Debe reconocerse que esta definición capta adecuadamente la relación objetiva del fascismo con los procesos económicos en desarrollo del modo de producción capitalista. Como ha señalado acertadamente Nicos Poulantzas, no se puede entender al fascismo si no se establece su relación orgánica con la fase imperialista del capitalismo. Pero precisamente por limitase a una caracterización económica, soslaya muchos aspectos sociológicos y psicológicos. Sólo teniendo en cuenta estos aspectos es que puede explicarse por qué la mayoría de los sectores medios favorecieron al fascismo y un importante sector de la propia clase obrera apoyó al Estado fascista.[40]

El Estado fascista no fue un simple episodio pasajero, ni simple reacción represiva ante el auge del movimiento obrero. Significó un patrón de reestructuración de dominación de la burguesía. Como ya apunté anteriormente, incorporó elementos en su

---

[38] Idem, p. 88.
[39] Idem, p. 58.
[40] Ver: Gilber Badia, "Faschismus", en: Georges Labica (ed.): *Kritisches Wörterbuch des Marxismus*, Argument, Berlin West, 1984, tomo 2.

discurso y en su praxis política inéditos hasta entonces. Uno de esos elementos fue la estetización de la política. La actividad política fue convertida en un espectáculo para consumo de las masas, en el que cada detalle era cuidadosamente pensado para causar una impresión en el auditorio. Hasta entonces la política había sido una actividad ejercida por pequeñas elites que, reunidas en confortables y privados salones, alcanzaban acuerdos y establecían componendas sobre temas decisivos. La política había sido un ejercicio permanentemente sustraído al escrutinio público. El fascismo rompió con eso. Grandes paradas, actos públicos, concentraciones masivas, utilización de vistosos uniformes, banderas y pendones, desfile de antorchas, la política salía ahora a las plazas y avenidas, y convocaba "al pueblo" en abstracto a manifestarse a favor o en contra de determinadas medidas o circunstancias. Anteriormente sólo las organizaciones políticas revolucionarias habían utilizado la calle, el espacio público, como campo de actuación. "Lanzar las masas a la calle" era una estrategia que había correspondido en exclusiva a los revolucionarios. Los fascistas captaron la importancia de esto y lo aplicaron, pero con mayor fausto y boato, justamente porque contaban con el apoyo financiero de los grandes banqueros e industriales, y con la protección – casi siempre desembozada – del ejército y la policía.

La estetización y espectacularización de la política tuvo como agregado necesario la exaltación de la figura del líder carismático. En el viejo Estado liberal, y en tanto la política había sido concebida como una actividad reservada a camarillas, los líderes políticos no necesitaban tener una proyección pública ni una personalidad exuberante y atractiva. El fascismo colocó en un primer plano la importancia del líder y colocó su relación afectiva y sensorial con las masas populares como una pieza fundamental en la consecución del éxito. Dígase *Duce* en italiano o *Führer* en alemán, el fascismo abrió paso a la aparición de un nuevo tipo de dirigente que basaba su éxito no sólo en sus dotes intelectuales, sino además en su "poder de llamada", en la atracción que generaba en su auditorio, en su capacidad histriónica. Con sus ademanes ampulosos, sus uniformes militares, sus gritos y gesticulaciones cuasi-histéricas, midiendo con toda meticulosidad el efecto de sus palabras e incluso de sus silencios, las apariciones y discursos públicos de Mussolini e Hitler constituían verdaderas puestas en escena en las que ejercían su dominio de la psicología de las masas. Llegaban a

establecer una relación casi personal con cada miembro de su auditorio, en la que la relación entre el líder y la masa era manejada de tal manera que provocaba estados casi catárticos en la muchedumbre, lo que permitía su manipulación. Todo se engranaba de modo tal que la figura del líder adquiría características casi mágicas. No era sólo la idea de la infalibilidad del caudillo, sino la total identificación que lograba producirse en la mente de cada persona entre el eximio dirigente y el movimiento, primero, y después entre el dirigente y el pueblo y la nación. El líder lo era todo y liberaba a cada de sus súbditos de la penosa necesidad de tener que pensar, alzándose ante cada individuo con la imagen del padre bueno, preocupado sinceramente en velar por el bien de todos y cada uno. En Italia se difundieron dos lemas que manifestaban este culto a la personalidad de Mussolini: Il *Duce ha sempre ragione* ("El Duce siempre tiene la razón") y *Credere*, *obbedire*, *combatiere* ("creer, obedecer, combatir").

La mitologización del líder, la importancia primordial que adquirió el carisma, la identificación del caudillo con los destinos de la nación, iban acompañados de un discurso no sólo cargado de promesas demagógicas, sino que hacía constante invocación a los sentimientos, temores y afectos del individuo. Tradicionalmente, tanto el discurso político de la derecha como el de la izquierda se habían apoyado en lo racional. Se remitía a la capacidad pensante del destinatario (sea el propietario burgués, en un caso, o el trabajador explotado, en el otro) y se le ofrecían argumentos y razones para conducir su actuación política. Hasta entonces el discurso político, revolucionario o conservador, se basaba en una antropología esencialmente racionalista. El punto de partida lo constituía la idea de que el ser humano era esencialmente un ser pensante (el famoso "*pienso luego existo*" cartesiano) capaz de sopesar racionalmente las distintas variables existentes, representarse adecuadamente sus necesidades y sus objetivos, y emprender la línea de actuación más conveniente para él. El fascismo basó su estrategia política en una concepción sobre el ser humano que ha sido catalogada por muchos como "irracionalista": la comprensión de la importancia que tienen las emociones, las fobias, los fantasmas existentes en el inconsciente colectivo, las necesidades afectivas socialmente reprimidas, en el condicionamiento de la actividad humana. Y hacia esas zonas de la personalidad dirigieron su propaganda. Mientras la propaganda del movimiento comunista se basaba en reflexiones y razonamientos, la propaganda fascista

fijó su blanco en las zonas más oscuras de la subjetividad, en la afectividad, en lo anímico. Esto le dio una ventaja al discurso fascista, como lo explicó posteriormente Wilhelm Reich: "*Mientras nos presentábamos ante las masas con soberbios análisis históricos y tratados económicos sobre las contradicciones del imperialismo, Hitler sacudía las raíces profundas del ser emocional popular. Como lo hubiera dicho Marx: abandonamos la praxis del factor subjetivo a los idealistas; actuamos como materialistas mecanicistas economicistas*".[41]

Esa tendencia a lo "irracional" se expresó en uno de los rasgos más sobresalientes de la ideología y el discurso fascistas: su rechazo a la cultura, su desprecio a la inteligencia de las personas, y su odio hacia los sectores intelectuales. El ministro nazi de información, Goebbels, acuñó la famosa frase que afirma que una mentira repetida muchas veces se convierte en una verdad, manifestando con eso su desestimación de la capacidad pensante del individuo. Conocidas son también la frase de Göring, cercano colaborador de Hitler, quien dijo que "cuando oía hablar de cultura se llevaba la mano a la funda de su pistola", y la famosa expresión del militarote fascista español Millán Astray cuando se abalanzó, arma en mano, sobre Unamuno en los predios de la Universidad de Salamanca vociferando "*¡viva la muerte y muera la inteligencia!*". El fascismo condenó el acervo cultural existente como expresión de la "decadencia moral" y lanzó un llamado a construir una cultura nueva, basada en los principios de la obediencia, la violencia y la subordinación del individuo a los dictados del Estado. Consideró a la razón como elemento que había pervertido el pensamiento y la unidad del pueblo. El desdén por el pensamiento teórico llevó a Mussolini a afirmar que "*el fascismo es acción más que teoría*", y a Giovanni Gentile (uno de los principales intelectuales fascistas) a decir que "*el fascismo prefiere no perder tiempo construyendo teorías abstractas sobre él mismo*".[42]

Uno de los objetivos del fascismo fue el de utilizar y manipular la insatisfacción de amplios sectores de la población con las consecuencias del desarrollo de los procesos de racionalización capitalista. Para ello estructuró un discurso demagógicamente

---

[41] Citado en: Francisco Piñón: *Gramsci: prolegómenos. Filosofía y política*. Centro de Estudios Sociales Antonio Gramsci, México, 1987, p. 16.
[42] Citado en Carl Cohen (ed.), *Communism, Fascism and Democracy*, New York, Random House, 1962, p. 341.

sazonado con consignas anti-capitalistas y de supuesta protección a los trabajadores. El fascismo puede ser considerado como un movimiento radicalmente anti-moderno,[43] que intentó canalizar las dislocaciones y ansiedades producidas por el capitalismo. Pero no abogó por el retorno a formas anteriores de organización social, de corte feudal y rural. A diferencia de las corrientes romántico-conservadoras existentes desde la segunda mitad del Siglo XVIII, que rechazaban a la sociedad capitalista en su totalidad, proponiendo un imposible regreso al pasado, el fascismo postuló la reincorporación de elementos de la antigua vida en comunidad pero dentro de un sistema social industrial.[44] Un rasgo importante del fascismo lo fue el hecho de que mientras por una parte criticaba a la modernidad, por la otra fue capaz de acomodarse exitosamente con los desarrollos institucionales y técnicos del capitalismo: alabó la tecnología y la industria, e idolatró al Estado, presentándolo como el único agente de la actividad histórica.[45]

El fascismo rechazó el modelo político liberal y destacó la incapacidad del sistema representativo parlamentario para expresar las demandas del pueblo, enfatizando en la decadencia moral existente en la sociedad europea de pre-guerra. Su discurso de regeneración moral explica en buena medida la atracción que pudo ejercer sobre ciertos sectores intelectuales. Pero su llamado ético iba dirigido a resucitar la vieja moral estamental de la aristocracia feudal, y se apoyaba en tres pilares fundamentales: la apología del orden, la subordinación del individuo al colectivo y la construcción de un sentimiento de comunidad altamente excluyente y basado en el fundamentalismo étnico.

La anarquía, el desasosiego, la inseguridad, caracterizaron el panorama europeo de entre-guerras. Intentando capitalizar el deseo, inherente a todo individuo, de alcanzar la estabilidad y el orden, los fascistas convirtieron esa demanda en una coartada para justificar y legitimar el recurso a la violencia extrema. El énfasis en el orden iba acompañado de una fuerte tendencia a reforzar las barreras que separaban a la

---

[43] Ver: Walter Benjamín. "Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit", en: W. Benjamín: *Iluminationen. Ausgewählte Schriften I*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1977, p. 136-179.
[44] Véase: Christopher Dandeker: "Fascism and Ideology: Continuities and Discontinuities in Capitalist Development", en: *Ethnic and Racial Studies*, 8 (3), 1985.
[45] Al respecto, véase este fragmento del primer programa del partido nazi alemán: "*Frente a la sociedad moderna, un coloso con pies de barro, estableceremos un sistema centralizado sin precedentes, en el que todos los poderes quedarán en manos del Estado. Redactaremos una constitución jerárquica, que regirá de forma mecánica todos los movimientos de los individuos*". Citado en: Eugen Weber, *Varieties of Fascism*, Londres, Nostrand, 1964, p. 154.

comunidad nacional o racial de otros grupos humanos. La exclusión, en vez de la inclusión, se convirtió en la norma, y se fijaron criterios raciales y culturales encaminados a destruir a aquellos grupos que supuestamente ponían en peligro el orden y la unidad nacional: los comunistas, los gitanos, los intelectuales, los homosexuales, etc.

Los símbolos que representaban el mantenimiento del orden y el encuadramiento y sometimiento del individuo al colectivo fueron profusamente utilizados en el imaginario fascista. Sobre todo el recurso al factor militar. Tanto en el Estado fascista italiano como en el alemán la utilización de uniformes, juramentos y abanderamientos se extendió a muchos sectores de la vida civil. El vocabulario militar se convirtió en un paradigma, llegando a extremos tragicómicos. Así, Mussolini convocó en distintos momentos de su dictadura a la "Batalla por el trigo", la "Batalla contra los ratones, las moscas y los gorriones", e incluso llamó a librar una "Batalla por el talento" en el mundo teatral.[46]

El fascismo rechazó el individualismo abstracto de la sociedad liberal, pero sólo como justificación para la eliminación de las libertades individuales ya establecidas. Su proyecto chovinista y étnicamente fundamentalista de regeneración moral se basaba en la total subordinación del individuo a la comunidad. Para deslegitimar la lucha de clases construyó un concepto de nación en el que la unidad aplastaba las diferencias. En última instancia, el deber del individuo consistía en adaptarse a las necesidades del grupo y sacrificarse por el bien de la colectividad. En un texto programático del nazismo alemán, podemos leer lo siguiente: "*Las actividades del individuo no pueden chocar con los intereses del grupo, y deben realizarse dentro del marco de la comunidad y por el bien general*".[47] Por su parte, Mussolini había hecho la siguiente afirmación: "*El individuo existe sólo en tanto se ha subordinado a los intereses del Estado, y en tanto la civilización se complejiza cada vez más, así la libertad del individuo tiene que ser cada vez más restringida*".[48]

---

[46] Ver: Mabel Berezin, "The Organization of Political Ideology: Culture, State and Theater in Fascist Italy", *American Sociological Review*, nr. 56, 1992, p. 646.
[47] Esta frase aparece en el primer programa del partido nazi. Citado en: Eugen Weber, *Varieties of Fascism*, Londres, Nostrand, 1964, p. 154.
[48] Citado en: Denis Mack Smith: *Mussolini: A Biography*. New Yor, Vintage, 1983, p. 140.

La defensa a ultranza de esa comunidad (el pueblo o la nación) era lo que justificaba el absoluto papel protagónico que el fascismo le concedía al Estado. Mussolini lo expresó claramente: "*dentro del Estado todo, contra el Estado nada*".[49] Una frase que tendría resonancias insospechadas en otros contextos. La estatolatría constituyó una característica importante del fascismo. El Estado se convirtió en la única institución calificada para determinar los objetivos a seguir, movilizar las energías sociales, establecer la jerarquía de intereses y necesidades, mediar entre las diferentes clases y grupos sociales y repartir premios y castigos. El Estado abarcó a toda la sociedad. Mussolini sentenció que "*...para el fascista, todo está en el Estado y nada humano ni espiritual existe y a fortiori nada tiene valor fuera del Estado. En este sentido, el fascismo es totalitario, y el Estado fascista, síntesis y unidad de todo valor, interpreta y desarrolla y domina toda la vida del pueblo*".[50] Todo debía existir en el Estado y sólo en el Estado. "*Ni individuos, ni grupos (partidos políticos, asociaciones, sindicatos, calses) fuera del Estado*".[51] Por esta razón todos los intereses deben reconciliarse en la unidad del Estado: "*En el régimen fascista la unidad de todas las clases, la unidad política, social y moral del pueblo italiano se realiza en el Estado, y solamente en el Estado fascista*".[52] Es evidente entonces que la doctrina fascista fuera hostil al sindicalismo revolucionario y al socialismo que "*paraliza el movimiento histórico en la lucha de las clases e ignora la unidad del Estado que funde las clases en una sola realidad económica y moral*".[53] El estatalismo totalitario del fascismo se opone a todo tipo de ideal democrático: "*El fascismo niega que el número, por el sólo hecho de ser número, pueda dirigir a la sociedad humana; niega que ese número pueda gobernar por medio de una consulta periódica; afirma la desigualdad irremediable, fecunda y benéfica de los hombres, que no pueden volverse iguales por un hecho mecánico y extrínseco, tal como el sufragio universal*".[54]

Esta concepción del "Estado total" (frase utilizada por Mussolini) no era más que la expresión ideológica del papel medular que el Estado estaba ya desempeñando

---

[49] La frase la pronunció el 28 de octubre de 1925 y textualmente era así: "*Tutto nello Stato, niente al di fuori dello Stato, nulla contro lo stato*".
[50] Benito Mussolini: *El fascismo*. Editorial Tor, Buenos Aires, 1944, p. 45.
[51] Idem, p. 56.
[52] Idem, p. 42.
[53] Idem, p. 60.
[54] Idem, p. 38.

desde la etapa anterior en el aseguramiento de las condiciones de reproducción del capital financiero, y que ahora se iba a fortalecer. Como explicó Nicos Poulantzas, el Estado fascista expresaba los intereses del gran capital, pero estableció una relativa autonomía con respecto a este, lo que le permitió suavizar la agudización de las contradicciones entre capital y trabajo, gestionar la crisis política y social para evitar la revolución, e impedir fracturas al interior de la clase burguesa por una imposición demasiado extrema de los intereses de un sector de esa clase sobre los de otros. Refiriéndose a la política económica (sobre todo) del régimen fascista alemán, Poulantzas destacó que este, para neutralizar las contradicciones entre el gran capital y el capital medio, ejerció una intervención masiva para ejercer "*una especie de control sobre este proceso del predominio del capitalismo monopolista; incluso intervino a veces para 'frenar' una absorción demasiado brutal y 'salvaje' del capital medio por el grande*".[55] Y agregó a continuación: "*Esto no tiene, por lo demás, nada de asombroso si se recuerda que por entonces Roosevelt llevaba igualmente en los Estados Unidos, en un contexto completamente distinto, una política económica masiva a favor de los grandes monopolios, mientras hacía numerosas concesiones al capital medio*".[56]

En este sentido, el modelo fascista no se diferenciaba, en sus funciones esenciales, del más democrático Estado rooseveltiano del "New Deal". El Estado fascista ejerció una intervención masiva en al economía, en la reglamentación de las relaciones laborales, etc., con el fin de neutralizar los conflictos existentes. No prohibió los sindicatos, sino que los organizó y colocó bajo su égida, concediéndoles un espacio y otorgándoles una capacidad de representación de los intereses de los trabajadores, pero fijando el límite insuperable de los mismos en las necesidades del capital financiero. Las medidas de estimulación a la gran industria, los encargos que se le hacían a esta provenientes de la política de rearme intensivo, la realización de faraónicos planes de obras públicas, reactivaron a la economía, provocaron al disminución del desempleo y posibilitaron crear entre los obreros la ilusión de bienestar mientras, simultáneamente, se elevaba en forma salvaje el nivel de explotación de la fuerza de trabajo. La retórica anticapitalista del fascismo antes de su asunción al poder no impidió la

[55] N. Poulantzas, obra citada, edición citada, p. 103.
[56] Idem, p. 104.

implementación de un programa económico que favoreció los intereses de los sectores más ricos de la sociedad, en detrimento de las capas medias y los sectores obreros. Hasta que su la situación internacional lo obligó a constituir una economía de guerra en la segunda mitad de los años ’30, Mussolini le permitió a los grandes industriales manejar sus empresas con un mínimo de intervención estatal. Redujo los impuestos a los negocios, permitió el crecimiento de los cárteles monopólicos, decretó la reducción de los salarios y derogó la ley de la jornada laboral de ocho horas. Entre 1928 y 1932 los salarios reales se redujeron en Italia casi a la mitad. Pero el papel interventor del Estado fascista logró manejar esta situación para evitar la agudización de los conflictos sociales. La organización corporativa de la sociedad fue un factor importante en esto. El corporatismo condujo a organizar cada uno de los sectores principales de la industria, la agricultura, las profesiones y las artes dentro de instituciones o “corporaciones” controladas (o al menos manejadas) por el Estado, cada una de las cuales debía negociar en una asamblea de corporaciones o “parlamento corporativo”, los contratos de trabajo y las condiciones laborales bajo el concepto de defensa del “interés general”. Las instituciones corporativas reemplazaron a las organizaciones independientes de trabajadores, y el parlamento corporativo reemplazó las formas tradicionales de poder representativo y legislativo. Según el discurso fascista, el modelo corporativo representaba una “tercera vía” entre el capitalismo y el comunismo, que permitiría la cooperación armoniosa entre los empleadores y los empleados por el bien de la nación. Pero en la práctica, el corporatismo fascista fue utilizado para destruir el movimiento sindical y para suprimir la disidencia política. En 1934 fueron creadas 22 corporaciones, en las que estaban representados los empresarios y trabajadores del país. Todas las corporaciones contaban con miembros del partido fascista en sus consejos de administración, y Mussolini era el presidente de todas ellas. Los distintos consejos formaron el Consejo Nacional de Corporaciones. Posteriormente, Mussolini anunció que la Cámara de Diputados debía transferir sus funciones al Consejo Nacional de Corporaciones, hecho que ocurrió en 1939, año en que la Cámara de Diputados cedió su lugar a la Cámara de Fascios y Corporaciones, formada por 800 miembros nombrados por el Consejo Nacional de Corporaciones. Las corporaciones de los distintos sectores industriales se

encargaban de regular los precios y salarios y planificar la política económica, entre otras funciones.

El corporatismo, la relativa autonomía del Estado fascista con respecto a los intereses del gran capital y su papel protagónico en la organización de la economía, le permitieron al fascismo propiciar el aumento de la tasa de ganancia del gran capital financiero e industrial, a la vez que tomaba ciertas medidas para paliar los efectos del desarrollo del capitalismo entre las clases trabajadoras, con lo cual obtuvo el "consentimiento pasivo" de esos sectores. El ejemplo del fascismo italiano es elocuente al respecto.[57] A raíz de la aprobación de la Ley de Relaciones Laborales de 3 de abril de 1926, de la creación del Ministerio de las Corporaciones (2 de julio de 1926) y de la publicación de la Carta del Trabajo, el fascismo fue configurándose como un "Estado corporativo" en virtud del cual los intereses privados, organizados en confederaciones patronales y obreras, quedaban integrados unitariamente bajo la dirección del Estado. Corporativismo y acción social del Estado fueron, así, las alternativas del fascismo al capitalismo liberal y al socialismo obrero. En la práctica, ello supuso, en primer lugar, un alto grado de dirigismo estatal en materia laboral. El Consejo Nacional de las Corporaciones, organismo consultivo creado también en 1926 bajo control del ministro del ramo, coordinaba las actividades de los distintos sectores económicos y regulaba las relaciones laborales, elaborando directamente los convenios colectivos o arbitrando, mediante decretos obligatorios, los conflictos. La acción social del Estado se concretó ante todo en la *Opera Nazionale Dopolavoro* (Obra Nacional de Descanso), creada el 1 de mayo de 1925 bajo la tutela del Ministerio de Economía y luego (1927), de la secretaría del Partido Nacional Fascista. El *Dopolavoro* consistió básicamente en la organización de actividades recreativas para los trabajadores: casas de recreo, viajes, vacaciones, piscinas, instalaciones deportivas, centros de cultura, salas de cine. Fue un éxito innegable. Ofreció a millones de obreros, campesinos y empleados modestos – en torno a los 4,600.000 inscritos en 1940 – una amplia variedad de posibilidades de recreo y esparcimiento, tal vez sin equivalente en la Europa de su tiempo.

[57] Para el análisis que sigue, me he apoyado en: W. Abendroth (ed.), *Faschismus und Kapitalismus*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1972; Santi, Roland. *Fascismo y burguesía industrial. Italia. 1919-1940.* Barcelona, Fontanella, 1973.

Con todo, fue en el ámbito económico donde el dirigismo estatal fascista se hizo más evidente. En 1925, el régimen lanzó, con el respaldo de toda su formidable maquinaria propagandística, su primera batalla, "la Batalla del trigo", para disminuir o eliminar la dependencia de las exportaciones de este producto. El gobierno impuso, así, una fortísima elevación arancelaria para los trigos extranjeros y favoreció por distintos métodos el cultivo nacional, por ejemplo, subsidiando los precios de la nueva tecnología agraria. El resultado fue notable. Las importaciones cayeron drásticamente y la producción de trigo italiano aumentó de la media de 5,39 millones de toneladas anuales de los años 1921-25 a una media de 7,27 millones de toneladas anuales para los años 1931-35. El éxito tuvo graves contrapartidas, pues se hizo a costa del abandono de pastos – que arruinó a la ganadería vacuna y a la industria láctea – y de cultivos de exportación esenciales a la economía italiana como el viñedo, los cítricos y el olivo. Pero ello quedó oculto por la propaganda oficial. Otras “batallas” se sucedieron en el campo económico y financiero. En 1927 se convocó a la “Batalla de la lira”, que logró la reevaluación de la moneda italiana, estableciendo una paridad de 90 liras por una libra esterlina, en vez de la relación 1:150 anterior. El Estado procedió paralelamente a elevar los tipos de interés, a reducir la circulación monetaria y los costes salariales (los salarios fueron reducidos en un 20 por 100 en 1927), medida ésta compensada por la reducción de la jornada laboral y por la concesión de distintas formas de beneficios sociales para las clases modestas como subsidios a familias numerosas, vacaciones pagadas, paga extraordinaria de Navidad y mejoras en los seguros de enfermedad y accidentes (además del *Dopolavoro).* La "Batalla de la lira" produjo una gran estabilidad de precios y hasta una disminución del coste de la vida, estimada en un 16 % entre 1927 y 1932. Lógicamente, perjudicó al comercio exterior, pero con todo, el Producto Interior Bruto creció notablemente, y determinados sectores – construcción, electricidad, química, metalurgia – registraron altas tasas de crecimiento. Las medidas de 1927 lograron que los efectos de la gran crisis internacional de 1929 afectaran a Italia de forma menos dramática que a otros países. Es cierto que algunos sectores sufrieron, como el agrícola y el manufacturero. El empleo industrial, por ejemplo, disminuyó en un 7,8 % anual entre 1929 y 1932 (si bien se recuperó notablemente desde ese año). Pero otros sectores, como la construcción, la industria eléctrica, los transportes y el

comercio, continuaron prosperando. La balanza de pagos italiana se cerró con superávit en 1931 y 1932. El diseño económico fascista se completó con grandes inversiones públicas en obras de infraestructura y con la creación de un gran sector público tras la constitución en 1933 del IRI (Instituto para la Reconstrucción Italiana), que hizo del Estado en muy pocos años el principal inversor industrial. Las inversiones se concentraron en la construcción de represas – elemento sustancial para la electrificación del país y para la renovación de la agricultura – y en el trazado de autovías. Milán y Turín, Florencia y el mar, Roma y la costa, quedaron unidos por grandes autopistas, únicas en Europa. El fascismo electrificó la red ferroviaria prácticamente en su totalidad. La producción italiana de energía eléctrica, dominada por la empresa Edison, pasó de 4,54 millones de kilovatios-hora en 1924 a 15,5 millones en 1939 (cinco veces más, por ejemplo, que la de España). La producción de acero, a favor de las grandes obras del Estado y del proteccionismo arancelario, subió de 1 millón de toneladas en 1923 a 2,2 millones en 1939. El régimen fascista hizo del IRI la pieza fundamental del Estado corporativo y lo presentó como uno de los grandes logros de la dictadura. Lo que el IRI hizo fue nacionalizar, mediante la compra de acciones, muchas de las grandes empresas industriales y proceder luego, merced a la intervención del Estado, a modernizarlas y hacerlas eficaces y competitivas. En 1939, el IRI controlaba tres de las grandes siderurgias del país (entre ellas, los altos hornos de Terni) algunos de los mejores astilleros, la empresa telefónica, la distribución de la gasolina (para lo que se creó la AGIP, Agencia Italiana de Petróleos, con grandes refinerías en Bari y Livorno), las principales empresas de electricidad, las más importantes líneas marítimas – cuya flota se renovó con barcos de gran lujo como el Rex – y las incipientes líneas aéreas. El Estado controlaba así los centros neurálgicos de la economía nacional. Italia parecía a punto de conseguir un altísimo grado de independencia económica, uno de los viejos sueños del nacionalismo italiano que el fascismo veía, además, como condición esencial para la realización de la política internacional imperial y de prestigio que ambicionaba para su país (y a lo que se encaminaba la política de construcción de armamentos y material de guerra impulsada por el gobierno).

Las realizaciones económicas y sociales del fascismo no fueron, por tanto, en absoluto desdeñables. Ciertamente, ello se hizo a costa de un gigantesco gasto público y

de enormes déficits. El proteccionismo favoreció los monopolios de las grandes empresas tradicionales (Fiat, Pirelli, etcétera) y la supervivencia de empresas pequeñas, poco competitivas y de producción de ínfima calidad. El fascismo poco o nada hizo respecto al gran problema económico italiano, el atraso secular del Sur. La política del trigo benefició principalmente a los grandes latifundistas. La población rural siguió sin otra alternativa a la pobreza que la emigración: unas 500.000 personas emigraron durante los años 1922-1940 hacia Milán, Turín, Génova y Roma (que dobló su población entre 1921 y 1941); otras 650.000 lo hicieron a Francia, y millón y medio a Estados Unidos, Argentina, Brasil, África, Australia y otros países. Pero así y todo, se habían hecho grandes obras de infraestructura. La Italia urbana se había electrificado. El país tenía a su disposición un gran sector público, por lo general eficiente. El PIB registró un crecimiento sostenido anual de un 1,2 por 100 entre 1922 y 1939 -crecimiento muy superior al de la población- y la producción industrial había crecido en el mismo tiempo al 3,9 por 100 anual. Todo ello, más la política asistencial del fascismo, la estabilidad de los precios, la seguridad pública impuesta por la policía- que incluso logró grandes éxitos contra la Mafia siciliana-, explicaría el alto grado de consenso nacional que consiguieron la dictadura y Mussolini.

En resumen, el fascismo operó una “revolución de derecha”, mediante la acentuación del papel del Estado y la inclusión de los sectores populares en la reproducción de las relaciones de explotación. Todo ello representaba un indudable desafío teórico que el pensamiento marxista tenía que encarar.

V.-El marxismo en la época de Gramsci.

Las transformaciones en curso en el último tercio del Siglo XIX y el primero del XX le plantearon al marxismo un profundo desafío teórico. El refuncionamiento y expansión del Estado, la extensión de los derechos de ciudadanía, la constitución del Estado de masas, el corporatismo, etc., colocaron ante el marxismo el reto de construir un sistema teórico que pudiera dar cuenta de las nuevas circunstancias. Lo que puede sorprender a muchos que estudien la historia de las ideas políticas fue precisamente la pobreza conceptual con el que la II Internacional primero, y la III Internacional, después, emprendió el análisis de los cambios que tenían lugar en el sistema de relaciones políticas y en la relación entre el Estado y la sociedad.

1.- El marxismo de la II Internacional.

A partir de su constitución en 1889, la II Internacional y los partidos que la conformaban estuvieron confrontados con la novedad de un panorama político cambiante. El fortalecimiento del movimiento obrero, la constitución de partidos socialdemócratas con pleno disfrute de la legalidad y amplia representación en el parlamento (y en algunos casos también en el gobierno), tenía necesariamente una incidencia sobre el planteamiento estratégico del movimiento obrero. Los canales pacíficos y legales se abrían como una nueva posibilidad. Por otro lado, el replanteamiento de los vínculos Estado-sociedad, ante la capacidad demostrada por el Estado burgués para expandirse a nuevas esferas sociales y gestionar los conflictos, exigía una nueva visión estratégica de los caminos de la revolución. El resultado fue la conformación de una línea política reformista, gradualista y electoralista, marcada por el catastrofismo. En primer lugar, los partidos socialistas interpretaron el proceso de relativa democratización de la vida política en el sentido de un tránsito hacia la neutralidad del Estado. Entendieron esta democratización como una pérdida del carácter clasista de la maquinaria estatal, y asumieron que era posible, mediante la vía electoral y la obtención de la mayoría en el parlamento, lograr una transición pacífica hacia el socialismo. Se pensó que la inminente agudización de las contradicciones internas

objetivas del capitalismo llevaría una situación de crisis económica que inclinaría a la mayoría de la población a votar por el cambio de sistema. Se trataba de una concepción objetivista del proceso social. No sería la lucha de clases, sino el avance gradual de las contradicciones entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción, lo que provocaría la crisis económica, y esta a su vez fatalmente causaría la crisis política. Se establecía una relación automática entre una y otra: la "catástrofe" económica precipitaría la política. Y se asumía que la burguesía sería incapaz de manejar y superar esa crisis política. Los propios mecanismos e instituciones establecidos por el ordenamiento liberal burgués servirían como vehículos para la instauración del socialismo.

La ironía de la historia quiso que en el momento en que los más agudos pensadores de la burguesía se percataban de la crisis irremontable del sistema liberal y pensaban nuevas formas de organización estatal (tal fue el caso de M. Weber y C. Schmitt, por sólo citar dos ejemplos), la mayoría de los marxistas veían justamente en la utilización del modelo liberal la garantía para la realización de la revolución. Como afirmó Juan Carlos Portantiero, "*El error de perspectiva más notable… de toda la visión estatal elaborada por la II Internacional… fue la incomprensión de las tendencias centralizadoras y autoritarias que acompañaban al proceso de <democratización>*".[58]

Dentro del movimiento marxista hubo algunas excepciones. Las más significativas fueron Rosa Luxemburgo y V. I. Lenin. Rosa Luxemburgo fue asesinada por la reacción en el arranque mismo de la revolución alemana, en enero de 1919. El estallido de la Primera Guerra Mundial y la capitulación de los partidos socialdemócratas ante las demandas imperialistas y chovinistas de sus respectivas burguesías nacionales, provocaron la desintegración de la II Internacional.

Lenin criticó las posiciones revisionistas y oportunistas de la socialdemocracia, y avanzó una propuesta teórica para el desarrollo de la revolución que cifraba en la activación de la lucha de clases y de la actividad política la clave para provocar la conformación y desarrollo de una situación revolucionaria. Con su obra *El Estado y la revolución*, Lenin buscó en el pensamiento de Marx y Engels las claves para reconstruir

[58] J. C. Portantiero. Los usos de Gramsci, Plaza y Janés, México, 1987, p. 27.

una concepción verdaderamente revolucionaria sobre el Estado y la política y regresar al marxismo a su cauce esencialmente crítico. El triunfo de la revolución bolchevique en Rusia le proporcionó un espaldarazo histórico a su pensamiento y le dio resonancia universal. Con una profunda visión internacionalista, convencido de que el destino de la revolución soviética estaba indisolublemente vinculado al de la revolución mundial y para contribuir al desencadenamiento de esta, Lenin fundó en 1919 la Internacional Comunista, o III Internacional, para propiciar el surgimiento y desarrollo de partidos comunistas en todos los países. La III Internacional nació con el objetivo de constituirse en un bastión contra el revisionismo y el reformismo, que habían minado desde dentro al movimiento obrero.

El empeoramiento de su estado de salud sacó prácticamente a Lenin de la vida política en 1921. Los viejos vicios teóricos del marxismo de la II Internacional volvieron a aparecer en la III Internacional y se convirtieron, de neuvo, en el fundamento que un pensamiento político que reeditó los viejos errores, y tampoco supo dar cuenta adecuadamente de los complejos procesos que se desarrollaban en el capitalismo. El marxismo entró con esas limitaciones teóricas en la década de los años 20, precisamente en la etapa en la que maduraba el reacomodo de la dominación burguesa.

¿A qué se debió la persistencia de la incapacidad teórica del marxismo organizado para aprehender teóricamente los nuevos cambios que se operaban? Para encontrar una respuesta es preciso las características que tuvo el proceso de difusión de las ideas de Marx a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX, y el impacto que este proceso de difusión tuvo, a su vez, sobre el propio pensamiento marxista.

El primer canal de difusión de las ideas de Marx y Engels lo constituyó la Asociación Internacional de Trabajadores (AIT).[59] La AIT agrupaba a organizaciones obreras de toda Europa, que en aquellos años tenían que existir y actuar mayormente en la ilegalidad. Pero el marxismo no era la única corriente ideológica presente en el movimiento obrero europeo. Otras ideas, como las de P. J. Proudhon, M. Bakunin o F. Lassalle también ejercían una influencia. "*No hay que confundir la talla de Marx, que domina las instancias de la AIT, con la repercusión de sus ideas teóricas en el ámbito*

[59] Conocida posteriormente como I Internacional.

del movimiento obrero de su tiempo".[60] Aunque Marx y Engels lograron predominar en los órganos de dirección de la I Internacional, en el seno de las organizaciones obreras muchas de las ideas de sus competidores dejaban una marca profunda. La consecuencia de esto fue que las ideas de Marx se expandieron y difundieron y lograron alcanzar la preeminencia dentro del movimiento socialista, pero la recepción de las mismas se produjo en el contexto de una ideología socialista ecléctica dominante, que integró al mismo tiempo ideas de Marx y Lassalle, Bakunin, Proudhon, Dühring, y otros.

La fundación de la II Internacional significó el triunfo pleno de las ideas de Marx sobre las de sus competidores, pero en un plano formal. La II Internacional adoptó oficialmente a las ideas de Marx como su doctrina, y fue en esa época que el propio concepto de "marxismo" y "marxistas" comenzó a ser utilizado para designar a lo relacionado con el movimiento obrero organizado. Pero esa hegemonía del marxismo en la II Internacional se debió en buena medida a que se presentó como una teoría científica. Su superioridad sobre las demás teorías socialistas se debería a su carácter científico. Y esto se entendió como que el marxismo demostraba el carácter inevitable de la desintegración del capitalismo y la instauración de una sociedad comunista apoyándose en su descubrimiento de las leyes históricas que regían inexorablemente la evolución de la sociedad. Se utilizó el concepto de marxismo para designar un corpus de ideas bien definido y delimitado que apuntaba precisamente en esa dirección. Karl Kautsky, figura de gran prestigio en la socialdemocracia alemana y europea y máximo líder de la II Internacional tras la muerte de Engels en 1895, definía así al marxismo en un artículo del año 1899: "*Es el método resultante de aplicar la concepción materialista de la historia a la política; gracias a él el socialismo se ha convertido en una ciencia*".[61]

Para entender la insistencia en la caracterización del marxismo como "ciencia" es preciso recordar la resonancia y fuerza de atracción que el darwinismo tenía en la época. Con su teoría de la evolución de las especies, al descubrir las leyes que rigen la evolución de los organismos vivos, Darwin había proporcionado un golpe de muerte al creacionismo en la interpretación acerca de la Naturaleza. La sensibilidad y la

---

[60] G. Haupt."Marx y el marxismo", en: E. J. Hobsbawn y otros (ed.). *Historia del Marxismo*, Ed. Bruguera, Barcelona, 1980, tomo 2, p. 212-213.
[61] Citado en: G. Haupt, obra citada, p. 226.

mentalidad colectivas de la época estaban dominadas por el cientismo y las ideas de evolución y progreso derivadas del impetuoso desarrollo de las ciencias naturales a fines del Siglo XIX. Era casi natural que muchos establecieran un paralelismo entre el aporte teórico de Darwin y el de Marx. Ese paralelismo se convirtió en una constante en esa época. El propio Engels lo había hecho en su oración fúnebre en el entierro de Marx en el cementerio londinense de Highgate: "*Asi como Darwin descubrió la ley del desarrollo de la naturaleza orgánica, Marx descubrió le ley del desarrollo de la historia humana*".[62] Se consideraba que la superioridad indiscutible de la ciencia como forma de pensamiento radicaba en su capacidad de descubrir la existencia de leyes de la naturaleza que explicaban el desarrollo evolutivo y necesario no sólo de las especies animales y vegetales, sino incluso de las formaciones geológicas. Por ende, la superioridad de las ideas de Marx sobre la de otros pensadores, socialistas o no, tendría que cifrarse en su cientificidad. Y con ello se quería decir su capacidad de descubrir las leyes objetivas, "naturales", del movimiento de la sociedad, las cuales permitirían presentar la realización del ideal socialista no como mera elucubración de un grupo de exaltados, como una utopía más entre otras, sino como el resultado inexorable del movimiento evolutivo de la sociedad. Se trataba de un socialismo "científico", y por ello incontestable. El corolario necesario era una interpretación gradualista y evolutivo de los cambios sociales, lo que necesariamente abría la puerta a una estrategia política reformista. Ernesto Ragionieri, uno de los principales estudiosos de estos procesos, definió así al marxismo de la II Internacional. "Por marxismo de la Segunda Internacional se entiende, en general, una interpretación y elaboración del marxismo que reivindica un carácter científico a su concepción de la historia por cuanto describe el desarrollo de lamisca como una necesaria sucesión de sistemas de producción económica según un proceso evolutio que sólo en el límite contempla posibilidades de ruptura revolucionarias surgidas del desarrollo de las condiciones objetivas".[63] Kautsky enunció con toda claridad esta idea en un texto de 1886, al afirmar que, gracias a la concepción materialista de la historia, "*Marx ha realizado la unión del socialismo con*

---

[62] F. Engels. "Discurso ante la tumba de Marx", en: C. Marx, F. Engels. Obras Escogidas en tres tomos. Editorial Progreso, Moscú, 1974, tomo 3, p. 171.
[63] Citado en: Franco Andreucci, "La difusión y la vulgarización del marxismo", en: E. J. Hobsbawn y otros (ed.). *Historia del Marxismo,* Ed. Bruguera, Barcelona, 1980, tomo3, p. 27.

el movimiento obrero, demostrando que el fin del socialismo… será natural y necesariamente alcanzado a través del desarrollo del modo de producción moderno y la lucha de clases”.[64]

Obsérvese como aquí se vincula el carácter materialista de la teoría de Marx con su carácter de ciencia. Esta sería otra constante en el marxismo hegemónico en la II Internacional. No hay dudas de que la concepción de la historia presentada por Marx tiene un carácter materialista. La clave radica en cómo se entiende ese materialismo. El propio Marx había preferido otros términos para designar su teoría: materialismo práctico, comunismo práctico, socialismo materialista crítico, son denominaciones que utilizó. Pero el pensamiento predominante en el siglo XIX identificaba al materialismo con el naturalismo. Se concebía a lo material como lo natural. Lo material se entendió como aquello que se podía palpar, tocar, sentir, y que existía independientemente de la existencia humana. Con tal comprensión no había margen para captar la existencia de la materialidad social. La visión cosificada y naturalizante de lo material condujo a una interpretación economicista de las ideas de Marx. Allí donde Marx afirmó que era en el proceso de la producción material de la vida social donde había que buscar los factores que, en última instancia, condicionaban la producción espiritual, se interpretó que la producción económica determina las relaciones políticas y la producción espiritual. La base económica determinaba en forma directa y mecánica a la superestructura estatal y espiritual.

Así, la expansión del marxismo significó su tergiversación y empobrecimiento. La difusión, su esquematización. “*En un cuarto de siglo, nacido en un área geográfica más bien reducida y en el ámbito de un movimiento político y social que aún iba a la búsqueda de su definitiva identidad, el marxismo se convierte en el credo de millones de hombres, en el arma teórica de la socialdemocracia internacional, recorre sinuosos y largos caminos hasta conquistar una dimensión planetaria. Pero las vías de su afirmación fueron también las de su sistematización, y los mecanismos de su difusión acabaron empobreciendo su patrimonio originario*”.[65]

El proceso de empobrecimiento del marxismo se vio reforzado por la imposibilidad, para los marxistas de la época, de poder leer muchas de las obras de

---

[64] Citado en: G. Haupt, obra citada, edición citada, p. 227.
[65] F. Andreucci, obra citada, edición citada, p. 28.

Marx. Podemos afirmar que la mayoría del legado teórico de Marx no podía ser conocido por los revolucionarios de aquella época. O bien esas obras no habían sido publicadas nunca, o sólo lo habían sido una vez y eran prácticamente imposibles de conseguir. Obras tan importantes como los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* y *La Ideología Alemana* no fueron publicadas sino hasta 1932. Los *Fundamentos a la Crítica de la Economía Política* (los después famosos *Grundrisse*) tuvieron que esperar a 1939 para que vieran la luz, pero el estallido de la Segunda Guerra Mundial atrasó su difusión, y hubo que esperar hasta su reedición en 1956 para que poco a poco comenzaran a ser conocidos. Los escritos de Marx anteriores a 1844 eran completamente desconocidos, bien porque no habían sido publicados o bien porque habían aparecido en revistas o diarios de los que ya nadie se acordaba. Y ello incluía textos tan importantes como los *Manuscritos de 1843* y los artículos aparecidos en la revista *Anales Franco-Alemanes* en 1844. En esencia, para la mayoría de los marxistas, su conocimiento de la obra de Marx se limitaba a *El Manifiesto Comunista*, *La lucha de clases en Francia* y El 18 Brumario de Luis Bonaparte, además de *El Manifiesto Inaugural* de la I Internacional y *La Guerra Civil en Francia*. De *El Capital* se hablaba mucho, pero prácticamente casi nadie se lo había leído. La cultura marxista de los socialistas estaba constituida en lo esencial por manuales y textos de divulgación escritos por otras personas. Esto necesariamente tenía sus consecuencias. "*El hecho mismo de que el marxismo se enseñara en cursos escolares con fines explícitamente prácticos, ideológicos, de propaganda, comportaba evidentes formas de simplificación y de vulgarización*".[66]

Por otra parte, no debe dejar de tenerse en cuenta la circunstancia de que los partidos socialdemócratas buscaban en el marxismo simplemente instrumentos de propaganda para la lucha política inmediata, y lo utilizaban como instrumento de legitimación de sus decisiones políticas. Ello llevó a la conversión del marxismo en un conjunto de citas que, extraídas de su contexto, servían para legitimar cualquier línea de actuación. La dogmatización del marxismo fue un resultado paralelo a los otros anteriormente descritos.

---

[66] F. Andreucci, obra citada, edición citada, p. 60.

El conjunto de estas circunstancias explican por qué el marxismo dominante en la II Internacional puede ser caracterizado como economicista y mecanicista, y que su propia pobreza teórica determinó su insolvencia como instrumento para la reflexión sobre las transformaciones que se daban en aquellos años en los procesos de producción económica y de reacomodo de la dominación de la burguesía.

2.- La III Internacional.

Las causas políticas y espirituales que provocaron la aparición del marxismo vulgar, continuaron existiendo en la década de los años 20. A ellas se añadió un elemento nuevo: la conversión del marxismo en una teoría legitimadora de las actividades y estrategias del Estado soviético. Se intentó limitar el carácter crítico del marxismo, con la consecuencia necesaria del total estrangulamiento de esta característica esencial del pensamiento de Marx. El marxismo que alcanzó predominio en el contexto de la Internacional Comunista repitió las mismas características del economicismo y el mecanicismo. Y a pesar de sus repetidas manifestaciones en contra del reformismo, en muchas ocasiones la línea política establecida por el Comité Ejecutivo de la Komitern adoleció de ese mismo defecto.

¿Cómo se expresó todo ello en la teoría política desplegada por el marxismo oficial de la III Internacional? Como ha señalado Nicos Poulantzas, la esencia de la teoría política del marxismo vulgar se expresa en la fórmula que identifica al Estado con la voluntad de la clase dominante.[67] Marx había rechazado la tesis liberal que entendía al Estado como institución que representaba el interés general y ejercía el papel de árbitro entre intereses contrapuestos, situándose por encima de ellos. Marx demostró que el Estado tiene un carácter clasista, y que expresa y defiende los intereses de la clase económicamente dominante. Pero la tesis del carácter clasista del Estado constituye tan sólo el punto de inicio de una reflexión mucho más profunda y compleja. El marxismo vulgar, sin embargo, la tomo como el alfa y el omega de la comprensión marxista sobre el Estado. Tomó tan sólo el primer eslabón de esa reflexión y lo asumió además de una forma unilateral y estrecha. En primer lugar, planteó una relación directa

---

[67] Nicos Poulantzas. *Hegemonía y dominación en el Estado moderno*. Buenos Aires. Cuadernos de Pasado y Presente/48, 1975.

y unívoca entre el Estado y la clase dominante. Como si la voluntad de la clase dominante se expresara en forma directa e inmediata en el desempeño del aparato estatal, y fuera ella la única instancia a tener en cuenta para explicar las características y desempeños particulares de la maquinaria estatal en cada momento y situación concretos. De tal forma, se concibió al Estado como un instrumento manipulable a voluntad de la clase en el poder. Se trataba, en esencia, de una concepción idealista, que presenta al Estado como una entidad abstracta (pues se le concebía con total desconocimiento de la concreción de sus determinaciones) y a la burguesía como un sujeto trascendente al condicionamiento de sus acciones y la limitación de su "voluntad" por las circunstancias objetivas existentes.

En segundo lugar, el marxismo vulgar redujo al Estado a instrumento de violencia represiva. Lo identificó en exclusiva con el conjunto de instituciones públicas represivas (el gobierno, el parlamento, los tribunales, los cuerpos armados, las cárceles, el sistema impositivo), concibiendo que la función de defensa de los intereses de la clase dominante se ejercía tan sólo mediante la utilización de la violencia y la represión. Se perdía de vista por completo la complejidad de las funciones estructurales del Estado en la reproducción de las relaciones sociales capitalistas.

La interpretación reduccionista del marxismo vulgar sobre el Estado y la política se fundamentó en el materialismo naturalista y el economicismo craso que se encontraba en su basamento conceptual. Se identificó en exclusiva la producción económica con la producción de mercancías. Marx había afirmado repetidamente que semejante identificación era una característica esencial del pensamiento burgués, y desplegó una concepción multilateral y relacional sobre la actividad económica. La tesis marxiana afirma que al producir la base material de su vida, los seres humanos producen no sólo los objetos de consumo material, sino que también, y sobre todo, producen sus relaciones sociales y se producen los unos a los otros. El marxismo vulgar, prisionero de los esquemas positivistas y dosificadores del pensamiento burgués, estableció una relación directa entre los intereses económicos de las clases sociales y sus formas de manifestación en el campo de la política, perdiendo de vista todos los elementos mediadores entre ambos momentos. El Estado y la actividad política de los distintos grupos sociales fueron interpretados como meras funciones de lo económico.

La especificidad cualitativa de lo político se perdió. Esto, como es natural, tuvo serias consecuencias para la elaboración de las estrategias políticas del movimiento comunista internacional.

El economicismo del marxismo vulgar se expresó, en primer lugar, en privilegiar a las fuerzas productivas a expensas de las relaciones de producción. Se estableció una interpretación cosificada de las fuerzas productivas. Se las identificó con "cosas": los instrumentos de producción, las materias primas, las vías de comunicación, etc. Y se diferenciaron con respecto a las relaciones de producción que, como supuestamente lo indicaría su nombre, constituirían tan sólo las relaciones que establecen entre si los individuos en el proceso de producción económica (reducido este, a su vez, a la producción de mercancías). Instrumentos por un lado, relaciones por el otro. Las fuerzas productivas fueron entendidas como independientes de las relaciones de producción. Aquellas se desarrollaban por sí mismas, y con su movimiento empujaban a las relaciones de producción a desarrollarse. Las afirmaciones de Marx en el sentido de que "el ser humano es la fuerza productiva más importante" y de que las necesidades juegan un papel esencial en el desarrollo económico no pudieron ser entendidas adecuadamente por el marxismo vulgar. La derivación de esto en el pensamiento político fue dramática: no se pudo interpretar adecuadamente el modo en que se articulaban entre si el proceso de producción económica y el campo de la lucha de clases.[68] En esencia, se había trasvestido la concepción materialista de la historia en una concepción tecnologicista y evolucionista del desarrollo social. Se asignaba al desarrollo tecnológico el papel de marcar directamente los ritmos y dirección de la evolución social.

Marx y Engels habían utilizado la expresión "en última instancia" para explicar la forma en que el factor económico ejercía su influencia esencial, indicando con ello que sólo es a través de la lucha de clases, de la acción política, de la lucha política de las clases, que las contradicciones económicas existen y se expresan. Lenin había destacado la compleja relación entre la política y la economía al enunciar su famoso apotegma (que tanto se ha leído y tan poco se ha entendido): "*la política es la expresión concentrada de la economía; la política no puede menos que tener primacía sobre la economía*". El marxismo vulgar de la Komintern ignoró la complejidad dialéctica del

---

[68] Ver: Nicos Poulantzas. *Fascismo y dictadura*. Edición citada, p. 35.

vínculo entre la economía y la política, y elaboró un esquema simplificador, en el que estas relaciones, al igual que las existentes entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, se entendieron en forma unilineal y mecánica, como si las contradicciones económicas entre los grupos y clases sociales se expresaran directamente en el campo político.

Traduciendo de una forma totalmente simplificadora el pensamiento de Marx, y tomando frases aisladas desgajadas de su contexto, la producción de mercancías se identificó con la "base" de la sociedad. Una vez que en la sociedad se habían establecido las características del proceso productivo, se habían repartido los medios de producción, se afirmaban las relaciones de propiedad y se delimitaban los campos entre la clase dominante y las clases dominadas, entonces (y sólo entonces) surgía la superestructura: el Estado, las ideas, etc. Esa "superestructura" era simplemente la expresión lineal y automática de la base económica, y sólo podía cambiar después que la base económica se transformara (lo cual, a su vez, estaba determinado por el desarrollo tecnológico).[69] Se entendía al Estado como una instancia extra-económica, que jugaba un papel sólo de protección de las relaciones económicas existentes, pero que en modo alguno incidía en el funcionamiento y desarrollo de las mismas. Lo cual por cierto coincidía plenamente con la concepción liberal sobre el papel del Estado.

Como afirmó N. Poulantzas, la subestimación del papel de la lucha de clases (consecuencia necesaria del planteo teórico del marxismo vulgar) condujo a que la Komintern no fuera capaz de comprender el carácter de tendencialidad de ciertos aspectos del desarrollo del capitalismo y el imperialismo. "*El carácter mismo de una tendencia histórica, y Marx lo había subrayado, obedece precisamente, y en último análisis, al hecho de que el proceso económico está sobredeterminado por la lucha de clases, que detenta la primacía*".[70] Las características del modo de producción capitalista en su etapa imperialista establecieron una serie de tendencias históricas, las cuales podían o no realizarse en dependencia de las estrategias y formas de lucha asumidas por la burguesía y por la clase obrera. Se trata de tendencias históricas,no de un *fatum* inexorable que actúa desde una esfera trascendente a la de la acción de los seres humanos. De la idea marxiana del carácter condicionador en última instancia de

[69] Ver: Nicos Poulantzas, obra citada, p. 38.
[70] Ibidem, p. 36.

los factores económicos, se pasó en el marxismo vulgar a postular el papel determinante de las férreas leyes de la historia. Esto generó una interpretación de la política que se basó en el “catastrofismo” y la creencia de la inevitabilidad e inmediata proximidad del triunfo de la revolución.

El marxismo vulgar redujo el Estado a mera institución “superestructural” y, por ende, secundaria. No pudo comprender – como si lo comprendió Marx – el carácter objetivo de las relaciones que mantiene el Estado con las características de un modo de producción particular. Ni el marxismo de la II Internacional ni el de la Komintern fueron capaces de captar las determinaciones específicas que asume el Estado burgués en cada fase de la evolución del capital. Se limitaba a afirmar el carácter clasista de todo Estado, y no pudo aprehender teóricamente los rasgos propios del Estado capitalista. Pensó al Estado (en abstracto) como expresión directa de la voluntad de la clase dominante, con lo que situó en una posición teórica idealista, pues no abrió un espacio para descubrir las estructuras objetivas (características de la lucha de clase, exigencias del proceso productivo, contradicciones con otras burguesías nacionales y también al interior de la burguesía nativa) que condicionaban las formas y funciones que asumía el Estado.

Al marxismo de la III Internacional le faltó densidad teórica para establecer el nexo genético-histórico entre el nivel político institucionalizado y el surgimiento y funcionamiento del modo de producción capitalista. Careció de una conceptualización adecuada sobre el papel activo del Estado burgués en las nuevas condiciones del imperialismo, y sobre su capacidad para “introducirse” en la economía y la sociedad. Su visión instrumentalista del Estado la condenó a ignorar la densidad de las nuevas formas de dominación y la nueva complejidad del hecho estatal.

VI- Las concepciones de Marx sobre el Estado y la política.

En el capítulo anterior expliqué las deformaciones, presentes en el marxismo vulgar, con respecto a la verdadera esencia del pensamiento de Marx. Ahora pasaré a explicar los elementos fundamentales de la teoría política marxiana.

Como ha ocurrido con otros muchos aspectos de la obra de Marx, su pensamiento sobre el Estado y la política ha sido apreciado frecuentemente a través del prisma de las adaptaciones - e incluso tergiversaciones - hechas por continuadores o adversarios posteriores. También se ha adolecido de no entender la conexión orgánica entre su pensamiento político y su crítica económica al modo de producción capitalista.

Muchos han afirmado que en la obra de Marx no se encuentra una teoría sobre el Estado. No han comprendido que, más que una teoría positiva, lo que Marx desarrolla es una crítica al Estado.[71] Una teoría crítica del Estado. El elemento anti-estatista es central en la concepción marxiana. Juan Carlos Portantiero ha resaltado un momento seminal al afirmar que, en Marx, poder y transición forman un sólo haz unitario.[72] La conquista del poder por los grupos revolucionarios se analiza como proceso que tiene como objetivo la eliminación de la enajenación económica y política. Si bien continuó al pensamiento hegeliano en el rechazo al jusnaturalismo expresado en la filosofía política liberal, Marx se separó de Hegel al potenciar hasta el extremo la tradición liberal de total subordinación del Estado a la sociedad. Es importante destacar esta tesis: su pensamiento político constituyó una radicalización democrática del pensamiento liberal. La relación de Marx con el liberalismo no fue de simple rechazo nihilista, sino de crítica y superación democrática (en el sentido hegeliano del *Aufheben*) de los momentos de libertades negativas individuales y limitación del poder estatal. La diferencia radical estribaba en que para el liberalismo la sociedad es impensable sin el Estado y debe mantenerse separada de él (precisamente porque la concibe como sociedad burguesa, basada en la explotación), mientras que para Marx, la

---

[71] Georges Labica, "A propósito de la problemática del Estado en *El Capital*", en: Revista *Dialèctica*, Univ. Autónoma de Puebla, nr. 9, dic. 1980, p. 142.
[72] Juan Carlos Portantiero, "El socialismo como construcción de un orden político democrático", Revista *Dialéctica,* Universidad Autónoma de Puebla, nr. 11, dic. 1981, p. 41.

desenajenación de la sociedad debía llevar a la extinción del Estado, entendida como recuperación por la sociedad de los poderes alienados por aquel.

1.- La crítica al liberalismo político.

Portantiero ha llamado la atención al hecho de que el enemigo irreconciliable para Marx con respecto al tema del Estado, en el seno del movimiento socialista, no era el anarquismo, sino el lassalleanismo.[73] La idea central en Marx es la de la existencia de un corte, de una escisión, entre el Estado y la sociedad. El Estado es el mediador entre el hombre y su libertad. Confisca la fuerza de la sociedad, la enajena, y se autonomiza.

En sus trabajos de 1843-1844, Marx sometió a crítica tanto la concepción liberal clásica sobre el Estado como las concepciones hegelianas. El centro de su ataque a la concepción del Estado de Hegel consistió en señalar que éste, mientras advertía acertadamente la separación entre el Estado y la sociedad burguesa, afirmaba su reconciliación en el Estado mismo. En el sistema hegeliano la contradicción se resolvía suponiendo que, en el Estado, se hallan representados la realidad y el significado auténtico de la sociedad burguesa. La alienación del individuo respecto del Estado, y la contradicción entre el hombre como *bürger* (miembro privado de la sociedad, preocupado únicamente por sus intereses particulares) y el hombre como *citoyen* (ciudadano, miembro de la sociedad política) encontrarían sus solución en el Estado, considerado como expresión de la realidad última de la sociedad. Pero Marx afirmó que esto no era una solución, sino una mistificación. La contradicción entre el Estado y la sociedad es una realidad. De hecho, la enajenación política que implica es el elemento fundamental de la sociedad burguesa moderna, puesto que el significado político del hombre se separa de su condición real como individuo privado, mientras que, en realidad, es esta condición la que lo determina como ser social.

La preocupación central de Marx, en sus escritos tempranos, se centraba en la cuestión del Estado, de su naturaleza y de su relación con la sociedad. Ralph Milliband ha afirmado que *"Marx completó su emancipación del sistema hegeliano en gran parte*

[73] Ibid, p. 43.

a través de su crítica a la concepción del Estado de Hegel".[74] En aquellos primeros textos, Marx resaltó la necesidad de abandonar la especulación en al tratamiento de este tema, y de analizarlo en su concreción, en la inserción del Estado dentro del conjunto de las relaciones sociales. Como señala Milliband, la insistencia en la necesidad de considerar "la naturaleza de las circunstancias" constituye el centro del extenso manuscrito redactado por Marx en el verano de 1843, y en el que sometió a una profunda crítica a la filosofía hegeliana del Estado y del derecho.[75] Este manuscrito, publicado póstumamente con el título de *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, y el artículo "Sobre la Cuestión Judía", publicado en 1844, son los dos primeros textos donde Marx se ocupa especialmente de la cuestión del Estado y de la sociedad civil burguesa (*bürgerliche Gesellschaft*), y se han convertido en referencia obligada para todos los que se ocupan del tratamiento marxiano del tema, por lo que me referiré a ellos con cierto detenimiento.

El punto de partida de Marx en este manuscrito es la demostración del carácter especulativo de la concepción hegeliana sobre el Estado. Para ello, se apoyó en una idea presentada anteriormente por Ludwig Feuerbach, quien había destacado que la esencia de la especulación hegeliana consistía en realizar abstracciones, haciendo de los conceptos la esencia de lo real, y de la idea el sujeto creador del mundo. De ahí que Feuerbach concluyera que, para llegar a la verdad, era necesario hacer del sujeto el atributo, y del atributo el sujeto. Es la famosa tesis de la inversión, que Marx retomó como fundamento metodológico de su crítica del hegelianismo. Como ya hemos visto, él consideraba que sólo era posible entender las instituciones políticas estudiándolas en su conexión con las relaciones sociales, y no partiendo de consideraciones generales y abstractas.

Un momento significativo de la crítica de Marx al misticismo especulativo hegeliano lo constituyó su reflexión sobre la caracterización que hacía Hegel del Estado como *organismo*. En el parágrafo 269 de la *Filosofía del Derecho* se presentaba a la idea del Estado no sólo como elemento constitutivo de la maquinaria estatal, sino de toda estructura interna de la sociedad, y se justificaba al Estado como "organismo

---

[74] Ralph Milliband, "Marx y el Estado", en: AA. VV., en: D. Subirats y P. Vilanova, *La Evolución del Estado en el Pensamiento Político*, Barcelona, Editora Petrel, 1975, p. 202.
[75] R. Milliband, ob. cit., p. 203.

general". Para Marx, la consideración del Estado como un organismo vivo constituyó un importante paso de avance, limitado empero por el panlogismo hegeliano, que llevó a que el concepto de organismo perdiera la concreción que debía tener en tanto conceptualización de una totalidad, y se tornara vacío. La cuestión sobre la diferenciación de distintos organismos al interno de la sociedad, y sobre la esencia de su interrelación, no podía obtener respuesta dentro de los marcos de la filosofía hegeliana.

Aquí están presentes dos importantes elementos del programa teórico que se propuso realizar Marx con su crítica de la filosofía hegeliana del derecho. El primero consistía en plantearse el problema del Estado desde una visión sistémica de la sociedad, entendiendo a esta como un todo, y al Estado como elemento cuya esencia sólo puede captarse estableciendo su relación con la totalidad. Esta visión sistémica-relacional (en otras palabras, dialéctica), había constituido un propósito de Hegel, que la especulación había hecho naufragar. Marx rescató esa intención, y pudo salvarla del misticismo panlogista porque, por primera vez en la filosofía occidental, se preguntó por los sujetos reales que forjan el sistema de relaciones sociales. Justamente en esto consistió el segundo elemento, indisolublemente vinculado al anterior. Ambos le permitieron plantearse la cuestión de la esencia del Estado y de su relación con la sociedad civil burguesa de un modo mucho más fructífero. Precisamente porque colocó las relaciones entre los hombres, las formas históricas de producción y apropiación, tal y como ellas existen en un momento histórico específico, como punto de partida concreto de su indagación. De ahí la idea que al respecto presentó Marx en sus *Tesis sobre Feuerbach*, redactadas hacia 1845. En la traducción al español que se ha establecido como la más corriente, la tesis 9 reza así: *"A lo más que llega el materialismo contemplativo, es decir, el materialismo que no concibe la sensoriedad como actividad práctica, es a contemplar a los distintos individuos dentro de la <sociedad civil>"*. Y en la décima tesis se afirma: *"El punto de vista del antiguo materialismo es la sociedad <civil>; el del nuevo materialismo, la sociedad humana o la humanidad socializada"*.[76]

Aquí se impone hacer una precisión terminológica. Ya hemos visto que donde se ha traducido "sociedad civil", Marx utilizó la expresión alemana "*bürgerliche Gesellsachaf*t", que debe traducirse como "sociedad burguesa". Pero a ello hemos de

[76] Ver: C. Marx, F. Engels, *Obras Escogidas*, 1973, Editorial Progreso, Moscú, tomo 1, p. 9.

agregar que, en la tesis 10, lo que se ha trasladado al español como "punto de vista" es el término alemán *Standpunkt*, que no significa exactamente lo mismo. Esa palabra se ha formado por la conjunción de dos términos: *punkt*, que puede traducirse como "punto", y *stand*, que proviene de la raíz indoeuropea *stoi*, y que ha dado lugar a los verbos *stay* en inglés, *stehen*, en alemán, o *estar*, en español. Por lo tanto, la palabra *Standpunkt*, en una traducción más exacta, significa "el punto en que se está", o sea, el punto de posicionamiento teórico desde el que proceder a la aprehensión racional de la realidad. Una vez hechas estas dos aclaraciones, el sentido de ambas tesis se nos hace mucho más claro. Lo que Marx está afirmando en ellas es que la filosofía anterior, por no haber captado en toda su amplitud y complejidad la esencia de la actividad práctica humana, la había entendido exclusivamente como la actividad empírica, cotidiana, del individuo aislado (la había concebido en su forma *"suciamente judaica"*, expresión que utilizó en la primera de estas tesis), pero no como aquella actividad social en la que los seres humanos, al relacionarse con su entorno y entre ellos, creaban una segunda naturaleza (o "naturaleza socializada") y se creaban a sí mismos como entes sociales. Es por ello que la filosofía burguesa sólo podía concebir al individuo bajo la imagen del burgués, como ente aislado, que creaba mercancías y las intercambiaba con otros productores aislados. Es decir, como miembro de aquella sociedad burguesa fundada sobre la base del carácter privado de la producción. Ese era el punto de posicionamiento teórico (*Standpunkt*) de la concepción burguesa del hombre y la sociedad, que por ello no podía captar la esencia de ambos. La nueva filosofía que Marx propugnaba tenía que tomar como su *Standpunkt* no a la "sociedad burguesa", sino a la *"sociedad humanizada"* o la *"humanidad socializada"*. Es decir, tomar como punto de partida gnoseológico la comprensión del hombre como un ser social, históricamente condicionado, y la de la sociedad como sistema de relaciones sociales, de muy diversos tipos, que los seres humanos establecen entre si en el proceso de producción y reproducción de sus vidas. Lo que se nos está queriendo decir es que, si tomamos como presupuesto de inicio de nuestra reflexión la interpretación liberal del hombre, que lo concibe desde el paradigma burgués del *homus oeconomicus*, no podremos rebasar la especulación. Es preciso partir de la interpretación de los individuos en su mutuo condicionamiento.

La exigencia de esta visión sistémica, y de la interpretación del Estado no como "cosa", sino como organismo, llevó a Marx a no limitarse tan solo a destacar el misticismo y el carácter especulativo de la construcción filosófica hegeliana, sino a investigar - y aquí radica un importante aporte a la historia de las ideas políticas - cuál era el contenido histórico-social que se expresaba en el planteamiento hegeliano de la problemática del Estado y la sociedad.[77] Si bien otros miembros de la izquierda hegeliana habían empleado ya la tesis de la inversión para criticar las concepciones políticas de Hegel, la explicación que ofrecían como causa de las mismas se limitaba a razones de carácter subjetivo, achacándolas a una tendencia conservadora presente en Hegel, que lo habría llevado a elaborar su teoría política como justificación de las estructuras estatales entonces existentes en Prusia. Marx fue más allá, y se preguntó por el condicionamiento objetivo de aquellas ideas. Él nunca aceptó la caracterización de la filosofía política hegeliana como apología del Estado prusiano, sino que la entendió como manifestación de la necesidad de una forma de compromiso en el ejercicio del poder entre la burguesía y la aristocracia feudal, tal como existía ya en Inglaterra. Las antinomias presentes en la teoría hegeliana expresaban las antinomias reales presentes en la relación existente entonces entre la moderna sociedad civil burguesa y el Estado, que se reproducían en el desgarramiento de la existencia individual del ser humano en esa sociedad: por un lado como *bourgeois* (propietario, ente económico dentro de la esfera privada), y por el otro y a la vez como *citoyen* (ciudadano, portador de derechos políticos en la esfera pública).

El carácter antinómico de esta teoría sólo podía explicarse teóricamente si se comprendían las relaciones causales entre la sociedad civil burguesa y el Estado, y se develaba el fetichismo del Estado presente en aquella. La pregunta de por qué el Estado moderno era presentado en esa forma en la filosofía hegeliana, fue formulada por Marx en términos diferentes a los de sus contemporáneos. No se limitó a criticar la especulación idealista, sino que la explicó como reflejo de las formas objetivas de manifestación de la esencia del Estado burgués.

Hegel entendía al Estado como institución situada por encima de la sociedad, y gracias a la cual se podían reconciliar las contradicciones existentes en la sociedad civil

---

[77] M. Thom, *Dr. Karl Marx. Das Werden der neuen Weltanschauung.* Berlin, Dietz, 1986, p. 271-275.

burguesa. Marx rechazó esta interpretación "armonizadora" y utópica, y la calificó de absurda, por cuanto Hegel había considerado la cuestión del Estado de manera abstracta, olvidando que las actividades del Estado son funciones humanas. Los asuntos y actividades estatales no son más que los modos de existencia y de actividad de las cualidades sociales de los hombres. Hegel presentó al Estado moderno (burgués) como expresión de la igualdad y la libertad, en tanto institución capaz de hacer abstracción de los intereses privados, y de superar, en la esfera del ciudadano, el atomismo presente en la sociedad civil burguesa. Marx señaló que con ello se quiso presentar la esfera político-estatal, en la que los individuos existen como ciudadanos, como región de una cualidad social superior de los hombres, pero se perdió de vista que *el ciudadano* sólo puede funcionar como tal si se hace total abstracción de todas sus determinaciones sociales concretas. En tanto *citoyen* el individuo es un "átomo vacío", sin cualidades sociales. En la esfera del Estado no solo no se logra superar ese atomismo, sino que se alcanza su culminación. Un atomismo *"en el que la sociedad civil burguesa se precipita en su acto político"*.[78] Hegel expresó con ello el carácter enajenado de la apariencia real del Estado, sin suprimir esa enajenación. Es decir, sin encontrar una verdadera solución para alcanzar una existencia social del ciudadano en la que éste pueda establecer el sistema de sus relaciones sociales de un modo más pleno. Detrás de la interpretación idealista del Estado de Hegel, Marx descubrió una concepción fetichizada del Estado. *"No hay que reprocharle a Hegel porque aprecie tal como es la esencia del Estado, sino porque ofrece lo que es como esencia del Estado."*[79]

Hegel advirtió claramente la separación entre el Estado y la sociedad burguesa, pero quiso ver en el Estado la posibilidad de la reconciliación de esta separación. Entendió al Estado como expresión de la realidad última de la sociedad. El gran logro de Marx no consistió sólo en señalar que el Estado, lejos de ubicarse por encima de los intereses privados y de representar el interés general, se halla subordinado a la propiedad privada, y que la contradicción entre el Estado y la sociedad es una realidad, sino además - aspecto muchas veces ignorado por muchos de sus comentaristas - en destacar la idea de que la enajenación política que esta separación implica es el elemento fundamental de la sociedad burguesa moderna, puesto que el significado

[78] Ibid, p. 137.
[79] Ibid, p. 116.

político del hombre se separa de su condición real como individuo privado. Esta idea va a constituir el centro de su segundo artículo de 1843 titulado *La cuestión Judía.*

Este texto constituye una respuesta a un artículo de otro miembro de la izquierda hegeliana, Bruno Bauer, en el que este analizaba la cuestión de la emancipación de los judíos (despojados de muchos de sus derechos civiles y políticos por el Estado prusiano, de carácter confesional, que proclamaba al cristianismo como religión oficial), y llegaba a la conclusión de que tanto judíos como cristianos deberían luchar por la existencia de un estado laico, que garantizase una situación de libertad religiosa. Es decir, para Bauer la cuestión judía sería resuelta con la emancipación política, con la institución de un Estado democrático y universalista.

Marx tomó el problema que trató Bauer, y lejos de verlo como un problema de crítica religiosa, lo analizó desde una perspectiva mucho más profunda. Comenzó destacando que la defensa de la emancipación política (es decir, la instauración de las libertades democráticas formales) sólo es meritoria en el contexto de la existencia de un Estado como el prusiano, todavía esencialmente de corte feudal, en el que la religión constituía un interés de Estado. Pero si se pasa a interpretar la significación de las libertades políticas en los Estados democráticos modernos (y Marx pone el ejemplo de los EE. UU. y de Suiza), comprenderemos la necesidad de criticar no sólo el Estado feudal-cristiano, sino sobre todo al Estado como tal, y por consiguiente, a las insuficiencias de la emancipación política. El error de Bauer consiste *"en que somete a crítica solamente el <Estado cristiano> y no el <Estado en general>, en que no investiga la relación entre la emancipación política y la emancipación humana".*[80] La crítica teológica de Bauer deja de ser operante, haciéndose necesaria la verdadera crítica política, o la crítica del estado político como tal. Es decir, la reflexión sobre los elementos que condicionan la existencia del Estado moderno y sus características. Es esta precisamente la tarea que Marx se planteó.

Ya en la *Crítica a la Filosofía Hegeliana del Derecho* se había demostrado que el Estado moderno no puede superar la alienación política del hombre, sino que es expresión de la misma. Ahora, en *La Cuestión Judía*, al reconocerse que el Estado capitalista afirma la emancipación política del individuo, se pasa a plantearse la cuestión

---

[80] Carlos Marx, "Sobre la cuestión judía", en: Carlos Marx: *La Sagrada Familia y otros escritos filosóficos de la primera época*, México, Grijalbo, 1960, p. 19-20. Los subrayados son de Marx.

de someter ese Estado a una crítica **filosófica,** es decir, una crítica que muestre los límites de la emancipación política, en tanto ella no logra superar la enajenación del hombre en esa sociedad. De aquí que Marx pasara a contraponer la emancipación política (la obtención de los derechos políticos de ciudadanía), con la emancipación humana (la desenajenación total del hombre).

Al trasladar el problema de los derechos políticos de los judíos a un planteamiento filosófico, es decir, humanista, en el que el principio de consideración sea el desarrollo pleno de la subjetividad humana y la reflexión sobre los elementos que imposibilitan ese desarrollo, Marx llegó a la comprensión de que un rasgo fundamental del Estado moderno es precisamente su convivencia con el orden existente en la sociedad civil burguesa, o esfera privada.[81] La emancipación política no supera la enajenación real, sino que meramente establece en su pureza a la esfera universal o pública.

Es interesante el análisis que efectuó Marx en *La Cuestión Judía* sobre el carácter universal del Estado moderno. La universalidad (la pretensión del Estado a representar no intereses particulares, sino los intereses generales de la sociedad) es el verdadero principio o esencia del Estado moderno. Marx reconoció sus ventajas, con respecto al Estado feudal, pero también destacó sus límites. La emancipación política se estableció contra el orden feudal, en el que todos los elementos de la vida social se tornaban directamente momentos de la vida política del Estado. El poder feudal se mantenía en la medida en que organizaba políticamente la vida social. La emancipación política de la sociedad civil burguesa es un resultado histórico, que se da como resultado de un doble movimiento: la disolución de la vieja sociedad civil burguesa, y la transformación de la esfera del Estado. La emancipación política de la sociedad civil burguesa se produce cuando esta adquiere la facultad de desarrollarse por cuenta propia en la esfera de lo privado, pasando a considerar al Estado, en tanto esfera pública, como una garantía de su derecho de privacidad. De esta forma, la emancipación política - en palabras de Marx - es *"al mismo tiempo la emancipación de la sociedad civil burguesa con respecto a la política, su emancipación hasta de la misma apariencia de un*

[81] Ver: Joaosinho Beckenkamp, "A crítica do jovem Marx ao princípio do estado moderno", en: Jovino Pizzi, Marcos Kammer (org.), *Ética, Economia e Liberalismo*, edición citada, p. 28.

contenido general".[82] Paralelamente, la revolución política burguesa "refuncionalizaba internamente" al Estado.[83] El Estado moderno se constituía como puramente político. En el feudalismo, los intereses del Estado eran claramente los intereses de la casta señorial, abiertamente contrapuestos a los intereses de los demás grupos sociales. La forma de Estado creado por la burguesía para atender a sus intereses se caracteriza por la universalidad, es decir, por presentarse y ser percibida como expresión del interés general. La revolución burguesa suprime las diferencias de nacimiento, de clase, de cultura y de ocupación en cuanto diferencias políticas. Ante el Estado y la ley todos los hombres son iguales. En el Estado moderno, en tanto esfera de lo público, los intereses particulares pierden su carácter político, lo que no significa que sean anulados por el Estado.

> *"No obstante, el Estado deja que la propiedad privada, la cultura y la ocupación actúen a su modo, es decir, como propiedad privada, como cultura y como ocupación, y hagan valer su naturaleza especial. Muy lejos de acabar con estas diferencias de hecho, el Estado sólo existe sobre estas premisas, sólo se siente como Estado político y sólo hace valer su generalidad en contraposición a estos elementos suyos".*[84]

Se puede expresar la ecuación política del Estado moderno según Marx: cuanto más universal es el interés del Estado, tanto más particulares son los intereses de la sociedad burguesa.[85] A la constitución de un estado universalista corresponde la fragmentación particularista de la sociedad, en la que cada miembro puede perseguir su interés particular. La emancipación política significa siempre la perpetuación de los elementos de la sociedad civil burguesa como intereses privados, fuera del alcance del Estado. Si en el estado absolutista la sociedad civil era tratada como un medio para realizar los intereses del Estado, como resultado de la revolución burguesa la sociedad civil instrumentaliza al propio Estado, convirtiéndolo en un medio para garantizar los intereses particulares.

---

[82] Ibid. Los subrayados son del autor.
[83] Ibid, p. 30.
[84] Carlos Marx, "Sobre la Cuestión Judía", edición citada, p. 23. Los subrayados son de Marx.
[85] J. Beckenkamp, ob, cit., p. 30.

Las libertades garantizadas por el Estado moderno (la emancipación política), son las libertades individuales de perseguir los intereses particulares propios, sin preocuparse de los otros ni de la comunidad.

> *"Aquella libertad individual y esta aplicación suya constituyen el fundamento de la sociedad civil burguesa. Sociedad que hace que todo hombre encuentre en otros hombres, no la realización, sino, por el contrario, la limitación de su libertad".*[86]

Esas libertades contribuyen a la perpetuación de la fragmentación social, profundizando la enajenación del hombre. Por encima de un mundo humano internamente fragmentado y alienante, el Estado político se coloca como protector de cada uno de sus miembros aislados, de sus derechos y de sus bienes. La declaración formal de los derechos del individuo no se concretiza en una relación plenamente humana - desenajenada - entre los hombres. El Estado moderno no supera la enajenación fundamental de los hombres. La emancipación política no es, por consiguiente, la respuesta final.

La crítica de Marx en 1843 al Estado político (moderno) tiene su fundamento en su crítica de la sociedad civil burguesa. El defecto de ese Estado no es el universalismo como tal, sino la impotencia del principio universalista ante las contradicciones existentes en la sociedad civil burguesa. La crítica a la sociedad burguesa constituye al mismo tiempo la crítica al ideal (típico del liberalismo) de emancipación política como objetivo último del proceso de emancipación humana.

Marx rechazó por parcial el análisis hecho por Bauer de la cuestión de los derechos políticos de los judíos. La enajenación religiosa y la política responden a una forma de enajenación previa y más radical ocurrida en el mundo práctico. Por tanto, la crítica de ambas es por sí sola insuficiente, pues no abarcan la enajenación del hombre en el mundo social y económico. La emancipación política no conduce a la emancipación humana, pues da lugar a la existencia de un Estado en el que la enajenación social del hombre es elevada a principio universal. Esta es una idea importante, que marcó todo el curso posterior del pensamiento de Marx sobre la

---

[86] Carlos Marx, "Sobre la Cuestión Judía", edición citada, p. 33. Los subrayados son de Marx.

cuestión del Estado y de su relación con la sociedad. Con esto, Marx pasó, en sus escritos posteriores, de la crítica de la política y el Estado moderno, a la crítica de la sociedad burguesa y, por lo tanto, a la crítica de la economía política. Es preciso comprender aquellas formas esenciales de enajenación de los hombres, de las que la enajenación religiosa y la política son sólo resultado y expresión. Formas esenciales que Marx descubrió al estudiar con más detalle la sociedad civil burguesa, es decir, el reino de las necesidades y la producción, tal y como lo interpretara Hegel. En lo adelante, Marx encontró en la crítica de la economía política el instrumento adecuado para la comprensión crítica de los mecanismos de enajenación existentes. La reflexión crítica sobre la política, realizada por él en el año 1843, constituyó sólo una etapa de transición en la evolución de su pensamiento, como afirma J. Beckenkamp.[87] Sus esfuerzos posteriores se concentrarán en la crítica de la sociedad burguesa, como campo de la enajenación del hombre, y de la economía política, como forma ideológica de esa sociedad burguesa.

Marx criticó el carácter enmascarador de las libertades negativas que conforman a la sociedad civil burguesa. Su crítica al modo de producción capitalista complementó su crítica al carácter ideológico del Jusnaturalismo, al demostrar la falsedad de la conexión entre libertad negativa, igualdad y propiedad privada, y que el modo de producción capitalista se aparta radicalmente de ser ese modelo de contractualidad exenta de coerción.[88] Para Marx, la emancipación humana ha de contener y superar las libertades negativas presentes en la emancipación política. Pero también, y como requisito para ello, ha de eliminar la relación capital-trabajo en tanto relación de explotación. La crítica de Marx a la concepción hegeliana de la interacción entre sociedad civil burguesa y Estado apunta a destacar no sólo el lugar del Estado como detentador del poder social, sino también la centralidad de esa relación capital-trabajo en la construcción de las relaciones de poder. Ahora podemos entender en toda su profundidad la idea, expresada más arriba, de que Marx elaboró, más que una teoría del Estado, una teoría **crítica** del Estado. Una teoría política crítica que sólo puede

---

[87] J. Beckenkamp, ob. cit., p. 25.

[88] Albrecht Wellmer: *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1996, p. 157.

comprenderse si la ubicamos en el contexto de su crítica, más general, al carácter enajenante del modo de producción capitalista.

Como hemos visto, Marx se enfrentó radicalmente a la ilusión liberal de interpretar al Estado como organismo situado por afuera y por encima de la sociedad, y destacó su vinculación orgánica con los intereses de la clase dominante. Incluso un autor nada proclive a la simpatía para con el pensamiento de Marx como John Keane, reconoce que esa tesis *"representó, sin duda, una provocación liberadora contra el conjunto de la primera tradición moderna del pensamiento liberal. ... trastornó eficazmente el silencio (o el ruido pomposo) liberal sobre formas de poder y explotación social cristalizadas en el sistema mercantil de producción e intercambio de bienes"*.[89] Marx no se limitó a desenmascarar la falsedad de esta idea, sino que explicó que la misma tiene su causa objetiva en la propia apariencia del Estado en tanto fenómeno social, que se presenta a los ojos de los individuos como un ente suprasocial. Retomando a Hegel, sostuvo que la apariencia no es una mera equivocación, engaño o error, sino que tiene su propia racionalidad. Y se preguntó por la esencia de esa racionalidad. Como había ya expresado en una carta escrita en septiembre de 1843, *"La razón ha existido siempre, aunque no siempre en forma racional"*.[90] ¿Cuál es el fundamento necesario de esa apariencia mistificada? Trató de responder a esa pregunta partiendo de las raíces sociales que se encuentran en la realidad misma. Y se formuló el problema de una forma concreta, no en la forma demasiado abstracta de la esencia del Estado *en general*, sino en los términos de la pregunta sobre la esencia del Estado en la sociedad capitalista.

Marx aplicó la visión relacional y sistémica de la sociedad, que había heredado de la filosofía clásica alemana. El Estado, como cualquier otro fenómeno social, no puede entenderse como una *cosa*, sino como una relación social, que alcanza su determinación cualitativa por su inclusión en el conjunto de las relaciones sociales. Para entender la parte (en este caso, el Estado) es preciso primero comprender la esencia del todo (la sociedad específica en el que aquel existe). La esencia del Estado moderno, y de su apariencia mistificada, está condicionada por aquellas relaciones esenciales que caracterizan a la sociedad capitalista. Por eso escribió el siguiente pasaje en *El Capital*:

---

[89] John Keane: *Democracia y sociedad civil*. Madrid, Alianza Editorial, 1992, p. 87.
[90] Ver: *Marx Engels Werke*. Berlin, Dietz Verlag, 1988, Tomo 1, p. 345.

> *"Es siempre en la relación inmediata entre el propietario de los medios de producción y el productor directo (relación cuyos diferentes aspectos corresponden naturalmente a un grado definido de desarrollo de los métodos de trabajo, luego, a un cierto grado de fuerza productiva social) donde se debe buscar el secreto más profundo, el fundamento oculto de todo el edificio social y por consiguiente de la forma política que toma la relación de soberanía y de dependencia; dicho brevemente, la base de la forma específica que asume el estado en un período dado".*[91]

El tránsito a un análisis integral, totalizador, de la sociedad capitalista, se volvió una tarea necesaria para Marx después de las conclusiones a las que había llegado sobre el Estado en sus trabajos de 1843 y 1844.

Si entendemos toda la argumentación que he desplegado hasta aquí, podemos leer las ideas expuestas por Marx en su famoso "Prólogo" de 1859 desde una posición que rompe con la interpretación economicista que del mismo ha impuesto el marxismo vulgar y positivista. En este texto, Marx había escrito que la esencia del Estado moderno había que buscarla en la sociedad civil burguesa, pero que, a su vez, la "anatomía" de esta había que buscarla en la Economía Política.[92] Es a esta tarea a la que Marx se dedicó, casi exclusivamente, a lo largo de toda su vida a partir de 1844. La referencia a la economía política no es gratuita. En tanto forma de producción ideológica, la economía política burguesa (la única que entonces existía) enmascaraba las relaciones de explotación presentes en el proceso de la producción capitalista. Pero al igual que la teoría política liberal era una mistificación del sistema de relaciones políticas capitalistas, aunque una mistificación causada por la propia racionalidad objetiva de esa sociedad, la teoría económica burguesa estaba también condicionada por esa racionalidad. El descubrimiento de los elementos mistificadores de las concepciones sobre la economía, arrojó luz sobre la esencia del proceso capitalista de producción económica.

---

[91] Ibid, tomo 25, p. 799.

[92] Carlos Marx, Prólogo a *Introducción a la Crítica de la Economía Política*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1975, p. 9.

2.- La crítica de la economía política.

La aceptación ingenua de la relación entre crecimiento económico, desarrollo científico-técnico y aumento de la libertad y la felicidad humanas constituyó un elemento clave de la ideología liberal, temprana expresión de los intereses de la burguesía. Marx, confrontado con las duras realidades de la pauperización de la población obrera como resultado de la expansión de la producción industrial capitalista, destacó la falsedad de aquella idea. Pero no se detuvo en rechazarla, sino que se preguntó por las causas que conllevaban a que el aumento de la capacidad transformadora de la humanidad y la profundización de sus conocimientos tuvieran como consecuencias la desdicha y el sufrimiento del ser humano. Percibió la relación contradictoria entre los procesos de racionalización capitalista y los procesos de producción de la subjetividad humana. La expansión del capitalismo iba acompañada del aumento del alcoholismo, la anomia social y la enajenación de los individuos. ¿Por qué el triunfo de la razón conducía a la sinrazón de un mundo desgraciado? ¿Qué características adquiere la razón y la racionalidad en la sociedad capitalista? ¿Cuál es la esencia de la racionalidad capitalista?

Para responder esta pregunta seminal, Marx se apoyó en el legado del conocimiento teórico anterior. De Hegel tomó la concepción del sujeto como ente que existe en la medida en que se produce, y la comprensión de la producción como objetivación.[93] De Feuerbach asumió la idea de que el sujeto es el ser humano, pero no entendido como individuo aislado, sino como ser genérico, como ser social, y que por ende su esencia es la intersubjetividad.

Todas estas ideas confirmaron la comprensión de que el trabajo constituye la actividad esencial del ser humano. Es la más importante de todas las formas de actividad humana, precisamente porque en el trabajo los seres humanos producen la base material de sus vidas. El estudio de las características esenciales que asumía el trabajo en la sociedad capitalista se constituía en momento esencial para poder aprehender la racionalidad de esa sociedad. Por ende, los esfuerzos teóricos de Marx estuvieron dedicados desde un principio a investigar el proceso del trabajo en el capitalismo. Para ello comenzó por estudiar los aportes de la teoría económica. Desde el

---

[93] Véanse las páginas dedicadas a Hegel en: Jorge Luis Acanda y Jesús Espeja: *Modernidad, ateismo y religión*, La Habana, Convento de San Juan de Letrán, 2004.

siglo XVIII existía una ciencia social particular, denominada economía política, dedicada a descubrir las leyes de la actividad económica. ¿Qué podía aportar la economía política existente al intento marxiano de descubrir la racionalidad de la sociedad capitalista?

En el verano de 1844 Marx se dedicó, por primera vez en su vida, a estudiar economía política. Las páginas que escribió con sus reflexiones y los resultados de sus búsquedas fueron publicadas casi 90 años después, en 1932, con un título que le pusieron sus editores del Instituto de Marxismo-Leninismo de la Unión Soviética: *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Una reflexión superficial pudiera llevarnos a creer que poco o nada tiene que ver este texto con la reflexión sobre la política. Si como se sabe los Manuscritos de 1844 constituyen el primer intento por parte de Marx de realizar la crítica de la economía política (tarea a la que se dedicaría durante el resto de su vida), sería dable cuestionarse la significación de los mismos para el pensamiento político. Pero justamente el intento de pensar la economía desde la filosofía es lo que convierte a estos manuscritos en un documento de especial importancia en la historia del pensamiento de la humanidad.

Marx comenzó por colocarse en las posiciones teóricas desde las cuales la economía política estudiaba el proceso de producción económica, para comprobar qué es lo que esta ciencia social particular nos podría aportar. Y al hacerlo, descubrió que hay una serie de importantes preguntas que la economía política no puede responder, precisamente porque no es capaz de formulárselas. Problemas fundamentales que la teoría económica no es capaz ni siquiera de percibir. Si el trabajo es la fuente del valor, ¿por qué en la sociedad capitalista el trabajo tiene un valor cada vez menor? Si el capitalismo ha generado un desarrollo de la técnica que provoca un crecimiento indetenible del mundo de la riqueza, ¿por qué el aumento del valor del mundo de las cosas está acompañado de la desvalorización del mundo de los seres humanos?

La economía política era incapaz de percibir esas contradicciones. Era preciso por lo tanto trascender el plano en el que se colocaba esa pretensa ciencia “particular” y colocarse en otro plano de reflexión más profundo, si se quería captar la racionalidad del proceso productivo capitalista. Las reflexiones realizadas por Marx sobre el método de la reflexión científica guardan una relación directa con los resultados alcanzados por

la filosofía de la Grecia Antigua en su lucha contra el realismo ingenuo. La economía política se sitúa en un plano empírico, en el plano de los hechos, y considera ese plano empírico como un dato "natural", como algo dado, que no hay que explicar. La explicación comenzaría después de la constatación de la existencia del hecho. Marx comprendió que el "hecho" es en si mismo una construcción, un resultado. Por lo tanto, el primer paso de la reflexión teórica consiste precisamente en problematizar lo dado, en ir más allá de ese nivel empírico y desentrañar su sentido oculto. Para ello era preciso dejar de ver a los "hechos económicos" como tales y entenderlos en su relación con el ser humano, con la sociedad y con la historia.

La explicación de la incapacidad por parte de la economía política para plantearse estas preguntas la encontró Marx en el enfoque estrecho y unilateral desde el que aquella intentaba estudiar la actividad productiva. Precisamente por pretender constituirse como ciencia particular y abandonar la exigencia de un enfoque sistémico de la realidad social, la teoría económica no pudo "*aprehender las conexiones en su movimiento*".[94] Concebía al trabajo sólo como creación de una mercancía, y a la mercancía sólo como un objeto producido para satisfacer necesidades. Marx, utilizando el acervo teórico desarrollado por la filosofía clásica alemana, entendió al trabajo como una actividad en la que el ser humano, al producir bienes económicos, además se produce a si mismo, produce a los demás seres humanos y produce al trabajo mismo. El trabajo no es simplemente una actividad económica: es la actividad humana por excelencia, pues es en ella que se produce la esencia de los seres humanos. En el trabajo se produce el sistema de relaciones sociales.

Una vez llegado a esta conclusión, Marx constató una circunstancia: el trabajo es la actividad en la que los seres humanos realizan su esencia, su humanidad. En el trabajo el ser humano se objetiva: el objeto producido en el trabajo es expresión de las necesidades, deseos, capacidades, sensibilidad, etc., de los seres humanos que lo han producido. El objeto producido es instrumento de la realización del ser humano, medio de su existencia. Pero en la sociedad capitalista ocurre todo lo contrario: el ser humano no se realiza en el trabajo, sino fuera del trabajo. El trabajo se ha convertido en una actividad embrutecedora, tediosa, monótona, que los individuos realizan bajo el

---

[94] Carlos Marx, *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*, Editora Política, La Habana, 1965, p. 70.

imperativo de la coerción económica (necesitan vender su fuerza de trabajo para obtener dinero con el que poder satisfacer sus necesidades). El objeto producido ha dejado de ser medio de la realización de la subjetividad del individuo, de su ser esencial, y se alza ante él como un obstáculo a su realización. El trabajo en la sociedad capitalista deviene algo hostil al ser humano, algo que se le enfrenta y lo subyuga. El trabajo en el capitalismo se ha convertido en trabajo enajenado.

Los conceptos de enajenación y de trabajo enajenado desempeñan un papel fundamental en la concepción teórica de Marx. Lecturas superficiales de su obra han llevado a que durante mucho tiempo haya predominado (y todavía predomine entre algunos) una interpretación economicista de su pensamiento. No podemos olvidar que no fue Marx quien fundó la primera concepción materialista sobre la sociedad. Fueron los pensadores liberales ingleses de los siglos XVII y XVIII quienes lo hicieron. Desarrollaron una concepción sobre el ser humano que lo entendía como un *homo oeconomicus*, un ser movido sólo por impulsos de acaparamiento y de producción maximizada de riquezas, y sobre esta concepción antropológica desarrollaron sus concepciones éticas y políticas. Marx, que heredó la antropología feuerbachiana y la superó, elaboró una concepción sobre la esencia humana mucho más rica y desarrollada que la concepción "suciamente judaica" del pensamiento liberal. Marx fundó una concepción materialista y dialéctica de la historia y la sociedad. Estableció la relación orgánica entre la producción material y la producción espiritual.

La economía política separaba al obrero y al ser humano. Marx realizó el movimiento inverso. Pero llegado a este punto se planteó la siguiente interrogante: ¿por qué la economía política no puede trascender el plano de lo empírico, de lo aparente? Era preciso buscar las causas objetivas que provocaban esto, descubrir las estructuras objetivas que condicionaban la producción de una teoría que no era capaz de ir más allá del plano de lo fenoménico. Era preciso realizar la crítica de la economía política, en el sentido que ya Kant le había asignado a este concepto. Es decir, descubrir las causas, inherentes al propio modo de producción capitalista, que condicionan la producción de una percepción teórica sobre el capitalismo que tiene estas características.

Los economistas no hacen más que expresar una situación real. Marx no afirmó que todo el edificio teórico construido por la economía política fuera erróneo. La

economía política es la verdad de una realidad. Pero de una realidad empírica que oculta otra, que oculta la realidad esencial. La economía política se queda al nivel de la apariencia. Apariencia (como ya explicamos en el capítulo dedicado al pensamiento griego) no significa algo falso o ilusorio, sino que refiere a la forma compleja e indirecta en que lo esencial se expresa en lo fenoménico, en lo singular.

La formulación de la categoría de trabajo enajenado fue un resultado de la reflexión teórica desarrollada por Marx, y a la vez un punto de partida para resultados posteriores. Constituyó un fundamento conceptual importantísimo para encauzar la preocupación ética por los caminos de la objetividad en la búsqueda de criterios de valoración. El concepto de trabajo enajenado no sólo expresa la esencia de la actividad productiva en la sociedad capitalista, y cumple con la función cognoscitiva implícita en todo universal, sino que a la vez también incorpora en forma expresa el momento valorativo. Permite establecer sobre un fundamento objetivo la relación entre el ser y el deber-ser. El trabajo en el capitalismo ha adquirido un carácter deformado y deformante. Fue desde la valoración de los efectos negativos que el proceso de producción en el capitalismo ejerce sobre la subjetividad humana, que Marx fundamentó su rechazo moral a esa sociedad.

3.- El develamiento de la racionalidad capitalista.

Remontando el nivel de la visión cosificada sobre la sociedad existente, que no lograba rebasar el nivel de la apariencia, Marx logró descubrir la esencia del modo de producción capitalista. La economía capitalista es radicalmente diferente a las anteriores. Una de las principales tesis expuestas por Karl Polanyi en su libro *La Gran Transformación*, refiere precisamente a este hecho. Aunque es verdad que todas las sociedades tienen que satisfacer sus necesidades biológicas para continuar existiendo, solamente en las sociedades modernas ocurre que la satisfacción de algunas de estas necesidades en cantidades que están en aumento continuo se convierte en un motivo central de acción. Este autor identificó esta transformación con el establecimiento de una economía centrada en torno a un mercado en expansión ininterrumpida. Polanyi reconoció que, en períodos históricos anteriores, el mercado había jugado un cierto

papel en el funcionamiento de la economía, pero destacó que en las épocas premodernas el comercio (tanto exterior como local) era complementario a la economía en que existía, implicando tan sólo la transferencia de ciertos recursos (alimentos, materias primas, etc.).[95] Las sociedades tradicionales estaban determinadas, sobre todo, por la necesidad de producir una serie de bienes destinados a satisfacer las necesidades más elementales de la población. En ellas el consumo ocupaba un lugar periférico, pues lo que básicamente condicionaba la vida cotidiana de las personas y la construcción de su identidad psíquico-social era la relativamente limitada capacidad productiva de las economías existentes. En la modernidad, el mercado se convierte en el objetivo de la economía. La economía capitalista, más que una economía *de* mercado, es realmente una economía *para* el mercado.

Acorde con su visión relacional de la realidad social, Carlos Marx explicó que el capital no es una cosa determinada (el dinero, una maquinaria o una fábrica), sino una relación social. Caracterizó al capitalismo no por la existencia de elementos de la economía mercantil (pues entonces tendríamos que calificar a las sociedades de la antigua Grecia o la Roma imperial como capitalistas), sino como un sistema de relaciones sociales, un modo específico de vinculación de lo económico con el resto de la realidad social, aquel tipo de organización social en la que el mercado ocupa el lugar central y determinante en la estructuración de las relaciones sociales, erigiéndose en el elemento mediador en toda relación intersubjetiva (es decir, de las personas entre si) y objetual (de las personas con los objetos de su actividad, sean estos materiales o espirituales). En el capitalismo, la racionalidad económica se impone – en una relación contradictoria y tensionante – a todas las demás (la política, la religiosa, la artística, etc.), y condiciona con sus dictados a las más variadas esferas de la vida social. Las relaciones entre las personas se conforman según el modelo de las relaciones económicas.

La centralidad del mercado se debe a la lógica económica propia del capitalismo. El capital (las relaciones sociales capitalistas) sólo puede existir si se expande constantemente. El desarrollo de las fuerzas productivas sacó a los productores de su aislamiento, y los enfrentó entre si en el mercado. La competencia condujo a que el

---

[95] Karl Polanyi. *La Gran Transformación*, Madrid, La Piqueta, 1989.

objetivo de los productores ya no pudiera consistir simplemente en obtener ganancias, sino en la obtención siempre ampliada de las mismas, pues solo eso les permitirá enfrentar la concurrencia con otros productores y no ser eliminados del mercado. La existencia de la competencia determina que la reproducción simple (rasgo común a la economía mercantil simple) desaparezca y que la reproducción ampliada se convierta en la ley de funcionamiento del sistema capitalista. El objetivo del proceso de producción de bienes materiales ya no consiste en la producción de valor, sino en la producción de plusvalía, es decir, de una masa de valor siempre creciente. Ello es posible únicamente en la medida en que una dimensión siempre creciente de actividades y productos humanos sea convertida en objetos destinados al mercado, para la obtención de la plusvalía. La mercantilización creciente de todas las actividades y los productos humanos es una característica esencial y específica del capitalismo. Durante los casi cinco milenios de existencia de sociedades premodernas, los individuos habían producido bienes materiales y espirituales que solo en casos y proporciones muy limitados eran destinados al mercado, para ser intercambiados por otros objetos o vendidos por dinero. Con el advenimiento del capitalismo la situación cambió radicalmente.

La aparición del capitalismo condujo a que las actividades y los productos humanos tengan que convertirse en objetos destinados al mercado, en mercancías. Para decirlo con las palabras de Marx, su surgimiento significó *"la reducción a valores de cambio de todos los productos y de todas las actividades..."*.[96] Lo que caracteriza a esta sociedad es que *"sólo gracias al valor de cambio es que la actividad, o el producto, de cada individuo deviene para él una actividad y un producto"*.[97] Pero la mercantilización creciente de la producción implica, a su vez, la mercantilización creciente del consumo. Esto quiere decir que, cada vez más, los bienes que los individuos consumen para satisfacer sus necesidades tienen que devenir mercancías, y ser adquiridos mediante su compra por dinero. Esto también constituyó una novedad, pues durante decenas de siglos, la mayoría de los objetos con los que las personas satisfacían sus necesidades materiales y espirituales no podían comprarse ni venderse. La universalización de la

---

[96] Carlos Marx, *Fundamentos de la Crítica de la Economía Política*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1970, p. 89.
[97] Idem, p. 90.

forma mercancía, la tendencia creciente a la conversión en mercancía de todos los objetos y todas las actividades humanas, caracteriza a la modernidad capitalista.

Ahora bien, ¿qué cosa es una mercancía? No puede entenderse a la mercancía como un producto económico más, un bien creado para satisfacer una necesidad humana. Su finalidad no es satisfacer una necesidad humana, sino satisfacer la necesidad que tiene el capital, para seguir existiendo, de producir plusvalía. A estas alturas, ya es fácil darse cuenta que el objetivo de la producción económica capitalista no es la satisfacción de las necesidades que puedan tener los seres humanos, pues ello solo garantiza la reproducción mercantil simple, sino la producción ampliada de necesidades, y no de necesidades de cualquier tipo, sino de necesidades tales que solo puedan ser satisfechas en el mercado, mediante la adquisición y consumo de mercancías. Por lo tanto podemos definir a la mercancía como un objeto producido no para satisfacer necesidades humanas, sino para crear, en los seres humanos, necesidades ampliadas de consumo de nuevas y más mercancías. Al contrario de lo que es propio de los modos históricamente anteriores de existencia del mercado, el mercado capitalista no tiene como finalidad las necesidades humanas, sino exclusivamente su propia expansión ilimitada. Su objetivo no es el ser humano, sino él mismo. El propósito del proceso de producción capitalista no es la creación de bienes para satisfacer las necesidades de las personas, sino la creación de la plusvalía. El capitalismo intenta presentarse, ante los ojos de los demás, como un sistema económico cuya racionalidad apunta a la producción maximizada de bienes. Pero como entiende por “bienes” sólo aquello que existe como mercancía y puede expresarse en una dimensión cuantitativa monetaria, el capitalismo – en esencia – no es otra cosa que un sistema social de producción maximizada de dinero.[98]

De todo lo anterior se sigue que el mercado capitalista, a diferencia de otras formas de mercado, no es exclusivamente un fenómeno económico. El mercado precapitalista fue el espacio de realización de una actividad económica: el intercambio de equivalentes. El mercado capitalista es algo mucho más complejo. No es otra cosa que la esfera de producción de necesidades y, además, del modo de satisfacción de esas

[98] Ello nos permite explicar la tendencia de la economía capitalista, hoy más evidente que nunca, a la destrucción de los dos bienes esenciales: la naturaleza y el ser humano.

necesidades.[99] No se puede caracterizar al mercado capitalista como un fenómeno exclusivamente económico, sino como un proceso de carácter social. Es el espacio social por excelencia de producción y circulación de la subjetividad humana, de las necesidades, potencialidades, capacidades, etc., de los individuos.[100] El carácter complejo del mercado capitalista se puede expresar adecuadamente en esta formulación: su objetivo es la construcción de los individuos como consumidores ampliados de mercancías. Es lo que quiso significar Marx cuando afirmó que *"la producción crea no sólo un objeto para el sujeto, sino también un sujeto para el objeto. La producción da lugar por tanto al consumo... suscitando en el consumidor la necesidad de productos que ella ha creado materialmente. Por consiguiente, ella produce el objeto, el modo y el instinto del consumo. Por su parte el consumo suscita la predisposición del productor, y despierta en él una necesidad animada de una finalidad"*.[101] El mercado capitalista se constituye en la instancia primaria y fundamental de producción de las relaciones sociales en la modernidad.

La centralidad que adquiere el mercado capitalista implica que el papel de mediador (entre los individuos y los objetos, entre los individuos entre si, entre la producción y el sistema de necesidades) lo desempeñe la plusvalía. *"En realidad, la modernidad se estructura como un campo de contradicciones dominado por un principio de unificación que, sin embargo, nunca las resuelve definitivamente, es más, las reproduce y transforma continuamente"*.[102]

---

[99] Marx utilizó el concepto de producción no en el sentido estrecho de creación de bienes materiales, sino en el sentido más amplio de creación de la vida social, del sistema de relaciones sociales. En las primeras páginas de *La Ideología Alemana* nos previno de que la categoría "modo de producción" no debía *"considerarse solamente en el sentido de reproducción de la existencia física de los individuos. Es ya, más bien, un determinado modo de manifestar su vida, un determinado modo de vida de los mismos"* (Ver: C. Marx, F. Engels, *Obras Escogidas*, Moscú, Editorial Progreso, 1973, tomo 1, p. 16). De ahí que afirmara en los *Fundamentos de la Crítica de la Economía Política* que *" ...la producción da lugar al consumidor... la producción no sólo proporciona una materia a la necesidad, sino también una necesidad a la materia"* (idem, p. 31).

[100] No por gusto he hecho repetidas veces hincapié en colocar el adjetivo "capitalista" detrás del sustantivo "mercado" al hablar de la modernidad. Como ya apuntaba antes, el pensamiento único ha reducido unilateralmente los conceptos de "producción", "economía" y "mercado", con lo que ha contribuido a enmascarar la esencia del capitalismo. En el capitalismo no existe "mercado" a secas, sino "mercado capitalista", que es otra cosa.

[101] Carlos Marx: *Fundamentos de la Crítica de la Economía Política*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1970, p. 31.

[102] Pietro Barcellona: *El individualismo propietario*, Madrid, Trotta, 1996, p. 42.

Al convertirse la plusvalía en el intermediario universal, la aparición del capitalismo supone la disolución de los vínculos personales existentes en las sociedades premodernas. En ellas, la coacción sobre los trabajadores estaba en función de la dependencia política y social de estos con respectos a otros individuos (los esclavistas o los aristócratas feudales). La coacción por la violencia desaparece, y deja su lugar a la coacción informal, puramente económica. Ello supone necesariamente la autonomía de la economía con respecto a la política, la religión, etc. El predominio del principio del precio como mecanismo de organización de la producción y distribución de bienes es de importancia fundamental para el capitalismo. Esto significa que hasta que todos los elementos necesarios para la producción y distribución de bienes no estén controlados por el precio, no se puede decir que esté funcionando una economía capitalista (o "economía de mercado", en la terminología cotidiana). Ella exige la liberación de los elementos que comprende la economía con respecto a otras instituciones sociales, tales como el Estado o la familia.

> *"Un mercado autorregulador exige nada menos que la división institucional de la sociedad en una esfera económica y una esfera política. Esta dicotomía no es de hecho más que la simple reafirmación, desde el punto de vista de la sociedad en su conjunto, de la existencia de un mercado autorregulador. Podríamos fácilmente suponer que esta separación en dos esferas existió en todas las épocas y en todos los tipos de sociedad. Una afirmación semejante, sin embargo, sería falsa. Es cierto que ninguna sociedad puede existir sin que exista un sistema, de la clase que sea, que asegure el orden en la producción y en la distribución de bienes, pero esto no implica la existencia de instituciones económicas separadas, ya que, normalmente, el orden económico es simplemente una función al servicio del orden social en el que está operativamente integrado. Como hemos mostrado, no ha existido ni en el sistema tribal ni en la feudalidad o en el mercantilismo un sistema económico separado de la sociedad".*[103]

Pero la autonomía de lo económico con respecto a la política no significa su independencia o separación con respecto a esta. Polanyi demostró que el mercado capitalista no apareció en forma espontánea o natural, y explicó el papel esencial que jugó en su momento el Estado para su surgimiento. La intervención del Estado fue necesaria para establecer las condiciones de un mercado nacional. Al contrario de lo que postulan los teóricos liberales, la obra de autores como Polanyi o más recientemente

[103] K. Polanyi, obra citada, p. 71.

Michael Mann[104] ha probado que los mercados capitalistas y las regulaciones estatales crecieron juntos.

La liberación de los individuos de los vínculos de dependencia personal constituyó solamente un medio para alcanzar el objetivo fundamental del capitalismo: liberar a la propiedad de toda determinación personal o ideológica, para ser convertida en propiedad económica. En las sociedades premodernas, ciertas formas fundamentales de propiedad no podían convertirse en mercancías y ser objeto de compra y venta libremente. La propiedad de la tierra, por ejemplo, estaba sujeta a determinaciones políticas y de casta. Un feudo no podía ser comprado ni vendido, pues era concedido por el monarca a un súbdito y transmitido solo por sucesión. Los siervos de la gleba eran propiedad del señor feudal, pero este no podía venderlos, ni comprar otros. La mercantilización generalizada rompió con esta situación. Era preciso hacer de la propiedad un objeto de derecho, mercancía para el mercado, algo que pueda ser puesto libremente en circulación y enajenado. La propiedad tiene que perder sus características concretas (su forma física, su función social, etc.), para convertirse en un objeto abstracto, pues incorporará solo un rasgo, el mismo que cualquier otra mercancía: su traducibilidad en términos de valor monetario.

La racionalidad económica capitalista se impone - en una relación contradictoria - a todas las demás (la política, la religiosa, la artística, etc.), y condiciona con sus dictados a las más variadas esferas de la vida social. Las relaciones entre las personas se conforman según el modelo de esas relaciones económicas.

La liberación del individuo y de la propiedad con respecto a toda determinación no económica, fundamento de la sociedad moderna, es expresión de un proceso de abstracción y artificialización de las relaciones humanas. No se trata de un proceso natural y espontáneo, sino que es el producto de una decisión y una voluntad proveniente desde el poder. El orden capitalista es el resultado del más grande proceso de abstracción que la humanidad haya conocido nunca.[105] La aparición del capitalismo implicó la transformación en mercancías de los tres bienes fundamentales para la sociedad: la fuerza de trabajo, la tierra y la moneda. Las consecuencias de esto para la sociedad han sido y continúan siendo dramáticas. Para decirlo más claro: la

[104] Michel Mann, *Las Fuentes del Poder Social*, Madrid, Alianza Editorial, 1997.
[105] Ver: Pietro Barcellona: *El Individualismo Propietario*, Madrid, Trotta, 1996, p. 56.

mercantilización de la vida, de la naturaleza y del símbolo abstracto creado para medir el valor.[106] Fue el triunfo definitivo de la ficción. El paso al reino de la abstracción y el artificio.

La primacía del mercado es el resultado de una operación de abstracción y separación de la producción del resto de las relaciones sociales. Ello no hubiera sido posible si no hubiera sido impuesto desde la esfera de lo político y del Estado. La autonomización de lo económico constituye el fundamento de la sociedad capitalista, pero es a la vez resultado de acciones que provienen del poder. La "economía de mercado" no es una economía natural, ni el resultado espontáneo de un proceso evolutivo. Las leyes de la economía capitalista son leyes impuestas y mantenidas políticamente. La constitución de una esfera regida por la autorreferencialidad del cálculo monetario con respecto al resto de la sociedad es una operación de gran artificialidad y de sentido político. *"Sólo un gran artificio puede transformar el trabajo humano en mercancía, la necesidad en valor de cambio, el dinero en forma general de la riqueza, y sólo una gran fuerza político-estatal puede instituir al mercado como lugar general y único de las relaciones humanas".*[107] Paradójicamente, la autonomización del mercado necesita de la intervención de la política y del Estado. Estado y mercado capitalista están unidos tanto histórica como lógicamente. Esa unión no se dio solo en las etapas iniciales del capitalismo, sino que es condición del funcionamiento del capitalismo.

La centralidad de la plusvalía y del mercado tuvo y tiene efectos complejos sobre la vida espiritual de la sociedad. La racionalización capitalista, paradójicamente, implicó a su vez el desarrollo de la subjetividad humana. Para entender esta compleja relación entre racionalización y subjetivación, la obra de Marx se vuelve un referente imprescindible, pues es ella la que nos permite establecer las causas de la complejidad

---

[106] La transformación del dinero en mercancía, que tiene un precio y se compra y se vende, significa la abstracción de la abstracción. Para profundizar en los efectos negativos que esto tiene sobre la vida social, puede consultarse: J. L. Acanda, "Una reflexión sobre la deuda externa desde el pensamiento crítico", en: Reinerio Arce/Pedro Triana (ed.): *Jubileo, deuda externa y cotidianidad. El pensamiento crítico frente al "sentido común".* Centro de Estudios del Consejo de Iglesias de Cuba, La Habana, 2003.

[107] P. Barcellona, obra cit., p. 108.

de la sociedad moderna y de su extraordinario dinamismo.[108] Fue Marx quien con más vigor y profundidad develó y relacionó entre si los aspectos positivos y negativos de la modernidad.

La sociedad moderna es abierta y fluida. La caracteriza el cambio constante. Se trata de una sociedad dinámica, orientada hacia el futuro, que no conoce límites ni estancamiento. La preeminencia de la burguesía y del capitalismo explica este dinamismo y sus consecuencias. El papel revolucionario que la burguesía ha desempeñado en la historia radica en que ha logrado crear nuevos e infinitamente renovados modos de actividad humana, ha generado nuevos procesos, poderes y expresiones de la vida y la energía de los individuos.[109] Ella ha desencadenado la capacidad y el impulso humanos para el cambio permanente, para la perpetua conmoción y renovación. La existencia de la competencia obliga a la burguesía a *"revolucionar incesantemente los instrumentos de producción y, por consiguiente, las relaciones de producción, y con ello todas las relaciones sociales"*.[110] Los individuos, sometidos ahora a la permanente presión de la competencia, se ven forzados a innovar, a desarrollar sus capacidades, su creatividad, simplemente para poder sobrevivir.

El surgimiento del mercado mundial y el desarrollo incesante de las fuerzas productivas provocan la universalización de las relaciones que los individuos establecen entre si, antaño limitadas a un marco local y estrecho, pero que ahora trascienden las fronteras y las diferencias culturales, enriqueciendo con nuevos saberes y necesidades la subjetividad de los individuos. Es a esto a lo que apunta el siguiente fragmento de la *Ideología Alemana*: *"... este desarrollo de las fuerzas productivas (que entraña ya, al mismo tiempo, una existencia empírica dada en un plano histórico-universal, y no en la existencia puramente local de los hombres) constituye también una premisa práctica absolutamente necesaria ... porque sólo este desarrollo universal de las fuerzas productivas lleva consigo un intercambio universal de los hombres, en virtud de lo cual*

---

[108] *"La fuerza y la originalidad reales del <materialismo histórico> de Marx residen en la luz que arroja sobre la vida espiritual moderna"*. Marshall Berman, *Todo lo Sólido se Disuelve en el Aire. La experiencia de la modernidad.* México, Siglo XXI Editores, 1988, p. 81.
[109] Refiriéndose a la burguesía, en *El Manifiesto Comunista* se dice: *"Ha sido ella la que primero ha demostrado lo que puede realizar la actividad humana"*. Ver: Carlos Marx, Federico Engels, *Manifiesto Comunista*, La Habana, Editora Política, 1966, p. 53.
[110] Idem, p. 53.

... instituye a individuos histórico-universales, empíricamente universales, en vez de individuos locales".[111]

El capitalismo abre enormes posibilidades de desarrollo, a la vez que las limita desde un punto de vista humano. En esa sociedad lo positivo y lo negativo se vinculan dialécticamente. La modernidad, que por su forma burguesa adquiere un costo humano tan terrible, crea en su seno las condiciones que harán posible el paso a una sociedad superior. El capitalismo destruye las mismas posibilidades humanas que crea. Genera la posibilidad del autodesarrollo, pero los seres humanos sólo pueden desarrollarse de modos restringidos y distorsionados. La primacía del mercado capitalista, como espacio por excelencia de interrelación de los seres humanos, y de la plusvalía como intermediario universal, reduce las capacidades de despliegue multilateral de las fuerzas subjetivas individuales, y las limita exclusivamente a aquellas que tributan a la acumulación de ganancia, a la rentabilidad en el sentido de la economía capitalista.

4.- Fetichismo y Estado.

La interpretación economicista del marxismo (que fue la mayor extensión alcanzó, por haberse convertido en la teoría legitimadora de los socialismos de Estado, quienes la difundieron y cultivaron desde sus órganos de producción de ideología), tergiversó totalmente la interpretación marxiana sobre la esencia del Estado y su relación con la sociedad. El abuso (más que el uso) de la metáfora arquitectónica de la base y la superestructura, condujo a una visión dicotómica de la sociedad, similar a la planteada anteriormente por la ideología liberal y el positivismo: la economía y la política como dos ámbitos diferentes y separados. Para este marxismo, el Estado era simplemente un epifenómeno, algo que aparecía después que se habían constituido las relaciones capitalistas de producción, para mantenerlas y garantizarlas, y estaba directamente determinado por estas. Pero el análisis que produjo Marx sobre el Estado y su relación con la sociedad, si nos tomamos el trabajo de leer el conjunto de su obra (partiendo de sus trabajos tempranos de 1843 y continuando con sus escritos económicos de madurez, y otros textos como *La Guerra Civil en Francia* o la *Crítica al*

---

[111] Véase: Carlos Marx, Federico Engels, *Obras Escogidas*, edición citada, tomo 1, p. 34. Los subrayados son de Marx y Engels.

Programa de Gotha), fue mucho más complejo que eso. El marxismo economicista terminó asumiendo las mismas posiciones fetichizadas típicas del liberalismo.

Marx desarrolló una teoría crítica de la política, del Estado y del poder, como parte integrante de su teoría crítica sobre la sociedad capitalista. Un elemento básico de esa interpretación crítica sobre el Estado es la concepción sobre el carácter enajenante y fetichizante de las relaciones sociales capitalistas. Este es un momento que ha sido dejado de lado por muchos de los comentadores de la obra marxiana, lo que los ha llevado a conclusiones, si no abiertamente equivocadas, al menos incompletas.

Criticar al Estado significa, ante todo, comprender que no es una cosa en si misma, sino una forma de relaciones sociales. Significa emprender la labor de "descosificación" de las estructuras estatales, e interpretarlas como un momento de una compleja red de relaciones de los individuos entre si y de los individuos con los procesos sociales. Es ubicar al Estado dentro de la totalidad del sistema de producción y reproducción del sistema de relaciones sociales históricamente determinado en el que ese Estado existe.

Marx enfatizó, en diversos lugares de su obra, que no entendía el concepto de producción desde una óptica estrechamente económica, desde las posiciones "suciamente judaicas" del materialismo naturalista, sólo como producción de un bien económico o de un objeto material. La producción no es sólo producción de un objeto, sino de un sistema de relaciones sociales, y por ende la producción misma de sujetos. Es decir, es también autoproducción. En el capitalismo, la producción implica la producción de un objeto (la mercancía) que es ajeno al productor, que se le enfrenta y lo subordina. Es una producción *enajenada*. La producción de un objeto enajenado, inevitablemente, es a la vez un proceso activo de autoenajenación. La producción enajenada es también la producción del dominador y de la dominación: La producción capitalista, en tanto producción enajenada, engendra inevitable y necesariamente la dominación.

Marx desarrolló una idea que es clave para captar su interpretación de los fenómenos sociales: la producción es también apropiación. La apropiación es un momento esencial de la producción. El concepto *apropiación* apunta al proceso complejo en el que los seres humanos, al producir su mundo, se producen a sí mismos y

producen su subjetividad. El hombre se apropia de la realidad porque la produce, la hace suya al crearla mediante su actividad práctica.[112] Pero el modo en que se apropia de ella, la interioriza y la traduce en elementos de su subjetividad (sus capacidad, potencialidades, ideas, aspiraciones, valores, etc.) está condicionado por el modo en que la produce. Producción y apropiación, por tanto, forman un todo indivisible. *Producción* dice del proceso de objetivación del hombre, que crea los objetos de su realidad y en ellos expresa su subjetividad. *Apropiación* dice del proceso de producción de la subjetividad humana, de su autoproducción, es decir, de su autorrealización como sujeto. Todo modo social de producción de la realidad es, a la vez, un modo social de apropiación de esa realidad (y por lo tanto de autoproducción del hombre).

Esta interpretación de la interrelación dialéctica de los momentos objetivos y subjetivos en la relación de los seres humanos entre si y con su realidad, le permitió a Marx romper con el fundamento teórico del individualismo posesivo propia de la antropología liberal. Ni siquiera Hegel había podido distanciarse de esa interpretación unilateral y abstracta, que reducía la inmensa variedad de formas de relaciones objetuales a su identificación con las relaciones de propiedad privada. Al afirmar que la propiedad privada nos había vuelto tan estúpidos y unilaterales que consideramos que un objeto es nuestro solo cuando lo poseemos físicamente, cuando lo consumimos, Marx destacó el carácter enajenante de una sociedad que eleva a patrón de toda relación el vínculo entre el individuo aislado y la mercancía.

En el modo de producción capitalista, a la producción enajenada de los objetos y autoenajenante (autoproducción enajenada de los sujetos) corresponde un modo de apropiación enajenado de la realidad. Marx utilizó el concepto de *fetichismo* para ahondar en la esencia de este proceso.

El tema del fetichismo fue completamente ignorado por el pensamiento filosófico y político del marxismo vulgar. Marx utilizó pro primera vez la expresión "fetichismo" en el inicio mismo de *El Capital*, y precisamente analizando a la mercancía. Por ello el marxismo vulgar lo consideró un aspecto específico de la teoría económica de Marx, y confinó su tratamiento a los manuales y diccionarios de la

---

[112] *"Toda producción constituye apropiación de la naturaleza por el individuo en el seno de una forma social dada y mediante la misma".* Ver: Carlos Marx, *Fundamentos de la Crítica de la Economía Política*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1970, p. 27.

fementida “economía política marxista”. Por supuesto que, desgajada de su contexto filosófico, no se puede comprender en su sentido pleno toda la riqueza de las ideas que nos presentó Marx en su concepción acerca del fetichismo, y la importancia de la misma para la reflexión sobre todo fenómeno social existente en el modo de producción capitalista, y por ende también sobre el Estado. Fue en la corriente del marxismo crítico donde se trabajó con detenimiento esta línea del pensamiento marxiano. Georgy Lukacs, en su importante obra *Historia y conciencia de clase*, publicada en 1923, desarrolló los elementos fundamentales para una teoría sobre la esencia y significación social del proceso de cosificación de las relaciones sociales en el capitalismo. Ello le valió una crítica tan feroz por parte de la dirección de la III Internacional que Lukacs tuvo que abjurar rápida y públicamente de las ideas allí expuestas para evitar ser expulsado del movimiento comunista. *Historia y conciencia de clase* fue un libro anatemizado en la Unión Soviética y en los países del comunismo de Estado. Las ironías de la historia quisieron que, constituyendo la teoría sobre el fetichismo un elemento central de la crítica de Marx al capitalismo y a sus formas enajenadas de conciencia, tuviera sin embargo que ser desarrollada por pensadores marxistas revolucionarios que se movían en los márgenes del movimiento comunista organizado. Henry Lefebvre[113] y Lucien Goldmann[114] hicieron aportes importantes en este campo. En los últimos años el pensador marxista irlandés John Holloway ha contribuido a ampliar y profundizar la utilización de la concepción marxiana sobre el fetichismo en la reflexión sobre los procesos políticos y sobre el Estado.[115]

En *El Capital*, Marx analizó el proceso de fetichización de los objetos de la realidad, y lo ubicó no en el contexto más general y abstracto de la explotación (después de todo, la explotación es elemento característico y esencial de otros modos de producción pre-capitalistas), sino en el marco mucho más concreto de la explotación capitalista, de la preeminencia absoluta que adquiere la producción de mercancías, algo

---

[113] Henry Lefebvre (1901-1991) pensador marxista francés, autor de múltiples artículos, ensayos y libros, entre los que cabe destacar *La crítica de la vida cotidiana* y *La producción del espacio*.

[114] Lucien Goldmann: *Lukacs y Heidegger. Hacia una filosofía nueva*. Amorrortu editores, Buenos Aires, 1973.

[115] Sobre todo en su libro *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*. (Colección Herramienta. Universidad Autónoma de Puebla, Buenos Aires, 2002) obra muy discutida, pero que en este aspecto de la importancia de la teoría marxiana del fetichismo para el pensamiento político indudablemente presenta ideas muy importantes (véase en particular de los capítulos 4 al 9).

que es específico sólo del capitalismo. Como ya expliqué anteriormente, el objetivo de la producción económica capitalista no es la satisfacción de necesidades, sino la obtención de la plusvalía, es decir, de una masa de valor siempre creciente. La mercancía no es un objeto que se produce simplemente para satisfacer una necesidad, sino para obtener una masa de ganancia *creciente*. Por lo tanto, lo específico de la producción de mercancías es que su objetivo es la *creación de necesidades ampliadas*, pero no de cualquier tipo de necesidades, sino exclusivamente de aquellas necesidades que pueden satisfacerse sólo con el consumo de otras mercancías. Eso es un elemento esencial diferenciador del capitalismo. En el epígrafe titulado "El fetichismo de la mercancía", en el Tomo 1 de *El Capital*, Marx desplegó un detallado estudio del carácter de fetiche que adquiere la mercancía en la sociedad capitalista. La mercancía se convierte en un fetiche porque se *cosifica*. Es decir, adquiere la apariencia de tener un valor por sí mismo, y no por ser la materialización de una relación social específica. En la sociedad signada por el carácter determinante de la producción de mercancías, las relaciones de los hombres entre si toman la apariencia y el carácter de relaciones entre cosas. Los individuos le asignan a esas cosas propiedades que ellas no tienen por si mismas. Las convierten en fetiches. El fetichismo es el ocultamiento del carácter de las relaciones sociales. La fetichización de los fenómenos sociales es resultado del carácter enajenado y enajenante de la producción en las condiciones del capitalismo.

El carácter fetichizado y fetichizante de la realidad en la que todos existimos es el punto de partida de la apropiación espiritual de la realidad por parte de los individuos. Nuestra visión de la realidad está prefigurada de antemano. Característico del capitalismo es la mercantilización de todas las relaciones sociales. Por tanto, el fetichismo de la mercancía significa la penetración de la dominación capitalista en el núcleo de nuestro ser, de nuestros hábitos, nuestros modos de pensar, nuestras relaciones con otras personas. Todo producto social se convierte en un jeroglífico, que necesita ser descifrado por un pensamiento que, en tanto conscientemente crítico, pueda trascender esa enajenación.

Realizar la crítica del Estado significa, en primer lugar, refutar la idea de la independencia del Estado, entenderlo no como una "cosa en sí", sino como una forma social. Este es el punto en el que el pensamiento de Marx se diferencia de sus

predecesores y de mucho de sus continuadores. Marx realizó la crítica del carácter fetichizado del Estado. Destacó que no es más que una forma fetichizada de existencia de las relaciones sociales capitalistas. El Estado moderno no puede entenderse plenamente fuera de este marco conceptual. Haber enfocado el debate sobre el Estado como una forma particular de las relaciones sociales le permitió a Marx no sólo rechazar la concepción especulativa del Estado como mística esencia suprasocial, sino también evitar la interpretación dicotómica que separaba lo político de lo económico, típica del jusnaturalismo liberal (y que continuó, a su manera, el marxismo economicista al postular al Estado como simple "superestructura").

Realizar la crítica del Estado significa, ante todo, plantearse el problema de su especificidad histórica. La existencia del Estado como una cosa separada de la sociedad es algo peculiar de la sociedad capitalista. La pregunta a hacerse, entonces, no es la de cómo determina la base económica a la superestructura, sino más bien la de qué es lo específico en las relaciones sociales capitalistas que engendra una determinada cristalización de las relaciones sociales en forma de Estado. ¿Qué es lo que produce la constitución de la economía y la política como momentos distintos de las mismas relaciones sociales?[116] La pregunta sólo puede ser respondida resaltando lo específico del modo capitalista de producción. Bajo el capitalismo, el antagonismo social (presente en las relaciones entre las clases) está basado en una forma de explotación que tiene lugar no en una forma abierta, sino a través de la "libre" compra y venta de la fuerza de trabajo como una mercancía más en el mercado. Esta forma de relaciones de clases presupone una separación entre el proceso inmediato de explotación, que se basa en el carácter "libre" del trabajo, y el proceso de mantenimiento del orden en una sociedad explotadora, lo que implica la posibilidad de la coerción. Pero esa coerción ya no es exclusivamente ni esencialmente física. La relación social central del capitalismo es la relación capital-trabajo, la relación de compra-venta de la fuerza de trabajo, la mercantilización de la fuerza de trabajo. Para ello, los trabajadores tienen que ser "libres", libres como individuos, pero también libres de toda propiedad sobre los medios de producción. Este carácter libre del trabajo condiciona que, en el capitalismo ya

---

[116] John Holloway, obra citada, edición citada, p. 143.

plenamente formado, las formas principales de coerción no sean políticas, no se basen en el uso de la violencia estatal. En *El Capital*, Marx nos dice:

> *"Dentro del avance de la producción capitalista se forma una clase cada vez más numerosa de trabajadores que, gracias a la educación, la tradición, las costumbres* (el subrayado es mío- J. L. A.) *sufren las exigencias del régimen tan naturalmente como el cambio de estaciones. Tan pronto como este modo de producción ha adquirido un cierto desarrollo, su mecanismo rompe toda resistencia; la presencia constante de una sobrepoblación relativa mantiene la ley de la oferta y la demanda del trabajador y, por tanto, la del salario, dentro de los límites conformes a las necesidades del capital; la insensible presión de las relaciones económicas consuma el despotismo del capitalista sobre el trabajador. Algunas veces se tiene a bien todavía recurrir a la coerción, al empleo de la fuerza bruta, pero esto no es más que por excepción".*[117]

En su obra *Teorías de la Plusvalía*, Marx completó esta idea indicando la formación de "cuerpos ideológicos" con los que el Estado moderno garantiza la dominación sobre los productores.[118]

Entender al Estado como una forma de las relaciones sociales, significa que el desarrollo de las formas estatales sólo puede entenderse como un momento del desarrollo de la totalidad de las relaciones sociales. El hecho de que el Estado exista como una forma particular o coagulada de las relaciones sociales implica que la relación entre él y la reproducción del capitalismo es muy compleja. No puede ser asumida desde una perspectiva fetichizada. De ahí los análisis hechos por Marx sobre la relativa autonomía del Estado con respecto a los intereses de la burguesía, que él representa, y que se plasmaron en su concepto de *bonapartismo* y en los estudios que realizara sobre los sucesos concretos ocurridos en Francia entre 1848 y 1851,[119] así como también sus

---

[117] Ver: *Marx Engels Werke*, edición citada, Tomo 23, p. 765.
[118] Ibid, tomo 26, p. 274.
[119] Véanse obras de Marx tales como *La Lucha de Clases en Francia* y *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*. No tengo espacio aquí para tratar este problema. Para un conciso pero sustancioso análisis, consúltese el artículo de Ralph Milliband "Marx y el Estado", citado anteriormente.

reflexiones sobre la posibilidad, por parte de los grupos explotados, de utilizar determinadas posibilidades del Estado capitalista en provecho propio.

Las acusaciones de economicismo a la crítica marxiana del Estado moderno, como he intentado demostrar, no se sostienen después de una detallada lectura de sus obras. Como tampoco la acusación de autoritarismo. El criterio de G. Lichtheim al respecto es demostrativo de una tendencia muy extendida. Este autor afirmó que la hostilidad de Marx respecto al Estado *"halló un freno en una doctrina decididamente autoritaria del poder político durante el período de transición; antes de ser arrojado al basurero de la historia, el Estado debía asumir poderes dictatoriales. En otros términos, la autoridad inciaría la libertad, paradoja típicamente hegeliana, que no preocupó a Marx"*.[120] Evidentemente, se está refiriendo a la texis marxiana sobre la dictadura del proletariado como forma estatal de la transición al comunismo. Pero Lichtheim yerra completamente al dar esta interpretación de la concepción marxiana sobre el carácter del poder político postcapitalista. Resaltemos ante todo la fuerte postura antiestatista de Marx. No podía ser de otra manera, a la luz de la profundidad y radicalidad de su crítica al Estado. Al final de su obra *Miseria de la Filosofía*, escrita en 1846, podemos leer:

> *"¿Quiere esto decir que después del derrocamiento de la vieja sociedad sobrevendrá una nueva dominación de clase, traducida en un nuevo poder político? No. ... En el transcurso de su desarrollo, la clase obrera sustituirá la antigua sociedad civil por una asociación que excluya a las clases y su antagonismo; y no existirá ya un poder político propiamente dicho, pues el poder político es precisamente la expresión oficial del antagonismo de clase dentro de la sociedad civil burguesa"*.[121]

Recordemos las repetidas críticas de Marx a lo que llamó *"fe servil de la secta lassalleana en el Estado"*.[122] A diferencia de aquellos, Marx no consideraba al Estado como fuerza fundamental en la transición hacia una sociedad libre, precisamente porque interpretaba a esta como la realización de la desenajenación humana y la libertad, y

---

[120] George Lichtheim, *Marxism*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1961, p. 374.
[121] Carlos Marx, *Miseria de la Filosofía*, La Habana, Editora Política, 1963, p. 172.
[122] Carlos Marx, *Crítica al Programa de Gotha*, edición citada, p. 25.

estaba convencido que *“la libertad consiste en convertir al Estado de órgano que está por encima de la sociedad en un órgano completamente subordinado a ella”*.[123] Está claro que, para Marx, la supresión del Estado burgués tiene que conducir a la extinción gradual y progresiva del Estado, y de ningún modo la constitución de un nuevo Estado. La tarea del Estado de la transición postcapitalista consistiría precisamente en facilitar que la sociedad recuperara todas las fuerzas que los Estados anteriores habían alienado permanentemente durante siglos. El traspaso efectivo del poder del Estado a la sociedad. El emponderamiento de una sociedad que ya no fuera la sociedad burguesa (la *bürgerliche Gesellschaft)* sino una sociedad en la que el trato civil entre sus miembros estuviera liberado de la enajenación. Fue al comunista italiano Antonio Gramsci a quien le correspondió la tarea de enfrentar el desafío teórico que esta aspiración implicaba.

[123] Carlos Marx, ibid., p.22

VII.- Una gnoselogía para la política.

La riqueza y complejidad del pensamiento marxiano sobre la sociedad, la política y el Estado se había perdido en lo esencial en el movimiento comunista internacional en los años 20. La III Internacional había sido fundada por Lenin para luchar contra las desviaciones oportunistas y reformistas en el movimiento revolucionario y contra el revisionismo teórico que le servía de fundamento, y que había deformado las ideas de Marx convirtiéndolas en una concepción evolucionista sobre la historia. Una conjunción de factores de diversa índole llevaron a que esta intención no se realizara. El marxismo que generaron los centros rectores de la Komintern reproducía los mismos errores teóricos del pensamiento que predominó en la II Internacional: un materialismo naturalista que conducía a una concepción economicista y mecanicista del desarrollo social. Aunque las proyecciones políticas de la III Internacional debían ser diferentes, la similitud en su fundamento teórico con respecto al del de la II Internacional determinó la misma incapacidad para captar la esencia de los procesos políticos y de las nuevas formas de dominación de la burguesía.

Para Grasmci resultó evidente que el marxismo de la III Internacional era incapaz de ofrecer los instrumentos conceptuales idóneos para pensar la realidad. Constató la insolvencia de aquella doctrina que se presentaba como el marxismo oficial del movimiento comunista internacional, y comprendió que para salvar las profundas limitaciones existentes en el pensamiento revolucionario respecto al Estado y la política no solamente tenía que construir una nueva teoría política, sino que también necesariamente tenía que recuperar los fundamentos teóricos del pensamiento de Marx. Era preciso emprender la reconstrucción del marxismo sobre la base de liberar a la herencia intelectual de Marx de todas las excrecencias positivistas para recuperar el empuje crítico y revolucionario original. No fue el único en esa época que se percató de ello. La derrota del movimiento revolucionario europeo y la pobreza conceptual del marxismo de la III Internacional llevaron a otros pensadores de la época a intentar la construcción de un marxismo diferente, que pudiera colocarse a la altura de las demandas que la época planteaban a la humanidad. Frente al marxismo dogmático que cobraba carta de ciudadanía en el movimiento comunista organizado, figuras como Karl Korsch, Georg

Lukacs, Ernst Bloch, Max Horkheimer y otros pocos emprendieron también una tarea similar. Ya en esa década de los años 20 podía hablarse de la existencia de dos marxismos.

La interpretación unilateralmente economicista de la teoría marxiana sobre la sociedad constituía la fuente teórica de las concepciones evolucionistas y mecanicistas sobre la política que predominaron tanto en el marxismo de la II como de la III Internacional. Y el economicismo, a su vez, tenía su fundamento en una posición filosófica que podemos catalogar de materialismo naturalista. Se interpretaba el materialismo de Marx como la simple continuación del materialismo francés del Siglo XVIII. Se ignoró la deuda conceptual de Marx con el aporte elaborado por la filosofía clásica alemana.

En sus *Cuadernos Filosóficos*, Lenin había estampado la siguiente afirmación: "*Es completamente imposible entender <El Capital> de Marx, y en especial su primer capítulo, sin haber estudiado y entendido a fondo toda la <Lógica> de Hegel. ¡¡Por consiguiente, hace medio siglo ninguno de los marxistas entendió a Marx!!*".[124] Con ello había subrayado la necesidad de conocer a profundidad el pensamiento de Hegel, y en general de la filosofía clásica alemana, para poder comprender la esencia del pensamiento de Marx. En su obra titulada *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Engels había expresado una idea similar, al catalogar al movimiento obrero alemán como el heredero de la filosofía clásica alemana.[125] La indicación era clara: sin tener en cuenta los resultados alcanzados por la filosofía clásica alemana en la reflexión sobre el proceso de producción del pensamiento, no podía crearse una teoría revolucionaria. Era preciso asumir los resultados elaborados por el pensamiento filosófico moderno.

1.- El cambio de la problemática en la filosofía moderna.

El carácter acusadamente evidente del papel activo y creador del ser humano, y de sus potencialidades que lo llevaban a producir una realidad nueva acorde con sus intereses y finalidades, provocó el cambio de la problemática central que va a acusar la filosofía moderna. Durante la Edad Media primó una concepción del mundo que se

[124] V. I. Lenin, *Obras Completas*, tomo 38, Editora Política, La Habana, 1964, p. 174.
[125] C. Marx y F. Engels. *Obras Escogidas*, tomo 3, Editorial Progreso, Moscú, 1974, p. 395.

apoyaba en una interpretación fatalista-religiosa: todo estaba predeterminado por la voluntad divina. Pero la nueva época que se abrió a partir del siglo XVI demostró la posibilidad del dominio racional del hombre sobre la naturaleza, la posibilidad no sólo de transformarla, sino incluso de crearla, y también a la sociedad, y todo ello sobre la base de su conocimiento. Si la filosofía medieval colocó en el centro de su interés la reflexión sobre la relación del hombre con un mundo entendido como algo estático y ya creado, y como expresión de una fuerza trascendente, la filosofía moderna replanteó este problema y se lo representó como problema de la relación entre el sujeto y el objeto. La centralidad de la cuestión de la relación sujeto-objeto marca lo específico de la filosofía moderna.

El desarrollo social llevó a los filósofos a plantearse el problema de las relaciones del hombre con el mundo como una relación con fenómenos no sólo transformados, sino también creados por él. Su existencia comenzó a ser pensada como existencia activa. Al considerar al ser humano en términos de “sujeto” se puso en un primer plano su carácter activo, su fuerza creadora. Por otra parte, la realidad en la que existe ya no se podía seguir interpretando como un espacio creado de una vez y para siempre, estático e inmóvil, sino como el conjunto amplio, complejo y en expansión de objetos sobre los que recaía la actividad del ser humano, objetos que podían tener un carácter natural, pero que acusaban la huella de la actividad humana, que eran también producto de esa actividad. El concepto abstracto de “mundo” dejó espacio al concepto más concreto de “realidad objetiva”, y a la comprensión de los fenómenos que lo integran como objetos de la actividad humana.

El propio desarrollo social llevó a que la relación hombre-mundo, eje de la reflexión filosófica medieval, pasara a plantearse y pensarse en términos de la relación sujeto-objeto. Esa relación se convirtió en el centro de la reflexión filosófica moderna y en su punto de partida teórico.

Los conceptos de objeto y sujeto se definen por su relación con la actividad. Sujeto es aquel que realiza la actividad, que produce objetos. Objeto no es todo aquello que existe, sino aquello sobre lo que recae la actividad del sujeto, lo que es producto de su acción. Entre el objeto y el sujeto existe una relación de presuposición: no existen el uno sin el otro. El objeto es producido por el sujeto, y el sujeto es tal por su carácter activo y creador, porque produce objetos. El concepto de objeto no es sinónimo de

materia, del mismo modo que el concepto de sujeto no es sinónimo de conciencia. El sujeto está dotado de pensamiento, espiritualidad, pero también tiene carácter material. El objeto puede ser material, pero también puede ser un fenómeno espiritual, pues las teorías científicas, las creencias religiosas, las opiniones políticas, los gustos estéticos, los valores morales, son productos de la actividad del sujeto. De los conceptos de objeto y sujeto se derivan los de objetivo y subjetivo. En la filosofía moderna, lo objetivo se entiende como aquello que es independiente del sujeto, pero que a la vez sólo existe por y a través de él. Y lo subjetivo se define como aquello que existe en dependencia del sujeto individual. Por lo tanto, lo objetivo tampoco puede identificarse con lo material, porque las ideas socialmente establecidas tienen carácter objetivo, pues no dependen de la voluntad de los seres humanos, aunque evidentemente son producidas y reproducidas por estos. Las ideas, gustos y valores de un ser humano individual si tienen carácter subjetivo.

La transición de un pensamiento centrado en la relación hombre-mundo hacia otro centrado en la relación activa de los seres humanos (en tanto sujetos de la actividad) con la realidad objetiva, representó un reto para la filosofía materialista.

2.- Hacia un nuevo materialismo

La filosofía clásica burguesa liberó al problema de la relación sujeto-objeto de los estrechos marcos de la cuestión sobre la adecuación del mundo de objetos con el conocimiento, y trasladó su concepción sobre las relaciones cognoscitivas a la región de la objetividad en la esfera de la constitución humana de la realidad por medio de la razón. La conclusión era clara: los seres humanos conocen aquello que, gracias a su propia esencia y razón pueden crear históricamente. En los inicios del modo de producción capitalista, el materialismo mecanicista se correspondía con los intereses de clase de la burguesía. Para desarrollarse, la producción de mercancías necesita liberarse de toda regulación o influencia voluntarista, regularse por sus propias leyes inmanentes. La influencia exterior sólo puede constituir un estorbo para su desenvolvimiento.

La máxima expresión histórica del materialismo tuvo lugar en el siglo XVIII. Tanto para sus representantes como para sus críticos, era evidente que aquel materialismo

se identificaba con el naturalismo. Estuvo orientado ante todo hacia la mecánica, la ciencia más avanzada de su época. El mundo fue concebido como un sistema concatenado de cuerpos materiales que se mueven en el espacio y el tiempo de acuerdo con las leyes de la mecánica, y que no necesita para su existencia y movimiento de fuerzas extra-naturales.

La limitación fundamental de aquel materialismo estribaba en su forma mecanicista de concebir los fenómenos, que consideraba a todos los procesos de la realidad según el modelo de la mecánica. Interpretó los procesos sociales según los principios del determinismo mecanicista: en el mundo regía un orden "natural", el ser humano era un "ser natural" y su conciencia era un producto puramente "natural" del cerebro humano.

Para el materialismo del siglo XVIII, el concepto de materia, de ser material, era en lo esencial idéntico al concepto de ser natural, de naturaleza. Pero la naturaleza, a su vez, fue concebida en forma unilateral, esencialmente sólo en sus propiedades mecánicas. La absolutización de este cuadro mecánico del mundo condujo a que no sólo los fenómenos naturales, sino también los sociales y el hombre fueran entendidos según las leyes del determinismo mecanicista.

Aquel materialismo no fue capaz de captar todo el conjunto de elementos mediadores que caracterizan las relaciones entre la materia y el pensamiento. La conciencia se entendió como reflejo pasivo del ser material (que a su vez se concebía como naturaleza) y no como una fuerza creadora y transformadora que interactúa con aquel. "*El sujeto cognoscente no se analizó como un ser que actúa prácticamente, sino como un receptor pasivo de las excitaciones externas. En el conocimiento veían no el producto de la interacción del objeto y el sujeto, sino el traslado de lo objetivo hacia el sujeto. En lo <subjetivo> veían sólo un obstáculo enojoso, algo negativo, que obscurece la verdad y no entendían que sin la actividad subjetiva no podría haber tampoco un conocimiento objetivo por su contenido*".[126]

El materialismo francés del siglo XVIII encontró una de sus expresiones fundamentales en la idea formulada por Helvetius en 1738: el hombre es única y exclusivamente lo que los objetos que lo rodean lo hacen ser. Es decir, el ser humano es

---

[126] I. Narski. *La filosofía de Europa Occidental en el siglo XVIII*. Editorial Pueblo y Educación, La Habana, 1985, p. 191.

el producto de las circunstancias materiales que lo rodean. En su intento de interpretar el surgimiento de la conciencia y de las costumbres imperantes en la sociedad desde causas materiales, desterrando toda interpretación religiosa o idealista, se apoyaron en la interpretación que del principio de la causalidad proporcionaba el pensamiento científico-natural de la época. Esta interpretación naturalista de la sociedad llevaba aparejada una posición idealista en su esencia, típica de la tradición racionalista de la filosofía burguesa clásica: la transformación de la sociedad fue entendida como proceso de transformación de la conciencia del individuo, de ilustración este esta conciencia individual mediante el conocimiento y el aumento del saber. En la tercera de sus *Tesis sobre Feuerbach*, Marx destacó que esto conducía a un callejón sin salida: "*La teoría materialista de que los hombres son producto de las circunstancias y de la educación, y deque, por tanto, los hombres modificados son producto de circunstancias distintas y de una educación modificada, olvida que son los hombres, precisamente, los que hacen que cambien las circunstancias y que el propio educador necesita ser educado. Conduce, pues, forzosamente, a la división de la sociedad en dos partes, una de las cuales está por encima de la sociedad*".[127] El principio del determinismo y la comprensión de la intervención consciente del ser humano en la historia no puedieron ser relacionados por aquel materialismo.

Las razones para una construcción naturalista, mecanicista y fatalista sobre la sociedad resultan evidentes. Los filósofos materialistas del siglo XVIII aspiraban a crear una teoría anti-especulativa, anti-idealista, anti-religiosa. Frente a las carencias metafísicas del racionalismo y la generalización ilimitada del empirismo inductivo, esta aspiración podía hacerse válida sólo sobre la base del conocimiento fundamentado en leyes de las ciencias más desarrolladas de aquella época, las ciencias naturales. No existía una teoría sobre la sociedad que pudiera compararse con aquellas por su exactitud. Por otro lado, en tanto ideología burguesa, aquella filosofía se representaba al hombre como "el burgués", es decir, como un tipo específico de individuo interesado no en la transformación total y radical de la sociedad, sino tan sólo en la eliminación de aquellos elementos "irracionales" de la misma, que impedían el desarrollo consecuente de un modo de producción (el capitalista) ya en existencia. La actividad transformadora que

[127] Carlos Marx, *Tesis sobre Feuerbach*, en: C. Marx, F. Engels, Obras Escogidas, edición citada, tomo 1, p. 8.

este materialismo postulaba se limitaba a la crítica de los “prejuicios”, y al crecimiento del conocimiento “certero” como premisa de la mayoría de edad individual y del progreso selectivo.

El desencadenamiento de la revolución francesa en 1789 significó el final de la validez histórica del materialismo naturalista. La irrupción violenta del ser humano como transformador del proceso social marcó la crisis de la concepción fatalista y naturalista de la historia y la sociedad, y su invalidación como expresión ideológica de los intereses de aquella burguesía. Así, a fines del siglo XVIII, el materialismo filosófica fue criticado no sólo por aquellos que veían en él un soporte del ateísmo (es decir, por el sector más conservador y reaccionario de la sociedad) sino también por aquellos que defendían las conquistas de la revolución burguesa, y que veían en el determinismo materialista un freno al despliegue del “lado activo”, de la subjetividad.

El materialismo mecanicista debía ser superado, y debía crearse una concepción que permitiera fundamentar racionalmente la capacidad del hombre para la acción revolucionaria decisiva. Pero una concepción que no cayera en posiciones subjetivistas, sino que se mantuviera en los marcos de la racionalidad, es decir, que no negara la existencia de leyes objetivas que rigen la realidad, algo que se encontraba en los pilares mismos de la concepción materialista. La burguesía de aquella época no podía prescindir de la ciencia (y por lo tanto de una explicación racional de la realidad, que expresara la necesidad, la determinación existente en ella) pero tampoco podía prescindir de la revolución- es decir, de la afirmación de la libertad por el sujeto de determinar su acción y transformar el decursar de los acontecimientos.

Si el materialismo del siglo XVIII afirmó la existencia de la necesidad natural y sobrevaloró la determinación del objeto sobre el sujeto, negándole espacio a la libre voluntad del sujeto y manteniéndose prisionero de una concepción fatalista, la filosofía clásica alemana surgió como expresión del interés, por parte de la burguesía revolucionaria, de – sin negar la existencia de una racionalidad del mundo basada en la existencia objetiva de leyes que regían su desarrollo – proporcionarle al sujeto toda su significación y valor. Este movimiento filosófico afirmó la existencia real y objetiva de un mundo exterior al hombre e independiente de este. Los productos de nuestra conciencia son el resultado de nuestra experiencia empírica, pero no sólo de esta, sino

que en ellos está presente el sello de nuestra subjetividad. Así, lo que parecía determinarnos desde fuera se demuestra ahora como nuestro propio producto. El individuo, el hombre, el sujeto, el "yo", no está determinado desde afuera por algo ajeno a él, sino que se determina a sí mismo en este "algo" que se le opone, que se el enfrenta como ajeno. El hombre no sólo tiene conciencia, sino que tiene (o es) autoconciencia: se sabe a sí mismo como un ser autónomo. De esta forma la filosofía clásica alemana estableció la necesaria distinción del sujeto con respecto a la realidad objetiva como ente no idéntico a esta, sino como co-constituyente de ella.

El tema del sujeto y de sus formas de actividad y manifestación constituyeron el objetivo central de la filosofía clásica alemana, que con razón ha sido considerada una teoría de la libertad y la capacidad racional creadora del ser humano. Esto se debió al desafío que tuvieron que encarar estos pensadores, desafío emanado del momento histórico en que vivieron, que no fue otro que el del estallido de la Revolución francesa. Como afirmó Marcuse: "*El idealismo alemán ha sido considerado como teoría de la Revolución francesa. Esto no significa que Kant, Fichte, Schelling y Hegel ofreciesen una interpretación teórica de la revolución francesa, sino que, en gran parte, escribieron su filosofía como respuesta al reto de Francia de reorganizar el Estado y la sociedad sobre una base racional*".[128] Fueron sus propios contemporáneos los que interpretaron a la filosofía clásica alemana como intelección teórica de la Revolución francesa.[129] Esta filosofía se caracterizó por desarrollar una concepción marcada por el idealismo y la dialéctica. Y esto no fue casual, sino expresión del interés manifiesto de sus representantes por oponerse y superar los elementos mecanicistas y deterministas que habían caracterizado, en buena medida, el pensamiento filosófico burgués del siglo XVIII.

Se considera a Immanuel Kant (1724-1804) como el iniciador de la filosofía clásica alemana. Él sometió a una fuerte crítica la concepción cartesiana sobre un sujeto fundante plenamente consciente y dueño de sus actos y su producción espiritual. Kant afirmó la existencia de estructuras que condicionan la actividad cognoscitiva del sujeto, y que no son externas a este, sino inmanentes a su propia constitución. Si bien consideró equivocadamente que esas estructuras tienen un carácter *a priori*, es decir, que son previas a la experiencia, y por lo tanto son innatas, es innegable que su idea sobre la existencia de

---

[128] H. Marcuse, *Razón y revolución*, Madrid, Alianza, p. 9.
[129] El primero en hacerlo fue el poeta alemán Heinrich Heine.

las mismas y sobre su carácter objetivo pero a la vez internas al sujeto marcaron un parteaguas en la historia de la filosofía. Kant afirmó – con razón – que con su obra él había operado una "revolución copernicana" en la filosofía, pues si ella hasta entonces centraba su reflexión en los objetos o en la búsqueda de instrumentos para la apropiación cognoscitiva de los mismos, ahora debía dedicarse a descubrir esas estructuras condicionadoras. El centro de la reflexión filosófica se desplazaba del objeto al sujeto. La filosofía, por ende, debía convertirse en *crítica*, es decir, centrarse en el estudio de las condiciones de posibilidad de la actividad gnoseológica del sujeto. La filosofía habría de ser concebida a partir de ahora como teoría crítica sobre el sujeto y la subjetividad.

La inauguración de la etapa crítica en la filosofía por Kant tuvo necesariamente profundas repercusiones. Al referirse al carácter condicionador sobre la actividad cognoscitiva del sujeto de esas estructuras objetivas, Kant destacó el doble carácter, objetivo y subjetivo a la vez, de los objetos de nuestra actividad espiritual. Los objetos con los que interactuamos tienen una existencia objetiva, pues existen independientemente del individuo, pero a la vez tienen un carácter subjetivo, pues son producto de nuestra actividad, y en ellos se expresa también la influencia de esas estructuras inherentes al sujeto y que refractan nuestro reflejo de la realidad. Esas estructuras ejercen un papel mediador. La tarea de la filosofía es comprender en que medida cada uno de los objetos de nuestra actividad espiritual expresa no sólo la existencia de un fenómeno independiente de nosotros, sino es también expresión y manifestación de nuestras características.

Kant estableció la problemática que definió lo esencial de la filosofía clásica alemana, cuando operó la rigurosa reducción del objeto de la filosofía al lado activo, al hombre y a su acción racional histórico-formadora. Esto permitió establecer una idea muy importante para el posterior desarrollo de la filosofía: la objetividad con la que el hombre tiene que ver es una que, en lo esencial, es producida por el hombre mismo, y es por tanto susceptible de ser dominada por él. Con ello, la filosofía pasó a entenderse como autoconciencia, es decir, como ciencia sobre la subjetividad. Pero ello significaba – desde el giro crítico operado por Kant – reflexionar sobre las condiciones, los resultados y las leyes del accionar humano. Una "autoconciencia" que no podía funcionar separada de la intelección del proceso de proyección y conformación activa de la realidad. El tema del sujeto y de sus formas de actividad y manifestación constituyeron el objetivo central de la

filosofía clásica alemana, que con razón ha sido considerada una teoría de la libertad y la capacidad racional creadora del ser humano. Esto se debió al desafío que tuvieron que encarar estos pensadores, desafío emanado del momento histórico en que vivieron, que no fue otro que el del estallido de la Revolución francesa.

La reconstrucción del pensamiento de Marx como teoría de y para la revolución significaba necesariamente tener en cuenta el aporte de la filosofía clásica alemana, y la repercusión de esta para la propia comprensión de la teoría y de su relación con la realidad. Lenin había afirmado que sin teoría revolucionaria no puede haber praxis revolucionaria. Era una advertencia que había sido ignorada por la dirección del Partido Comunista de la Unión Soviética (y por la dirección de la Komintern, subordinada a aquella), empeñada en un craso pragmatismo que limitaba el papel del marxismo a mera doctrina legitimadora de las decisiones del Estado. Pero la recuperación de la máxima leniniana conllevaba un conjunto de interrogantes, cuya respuesta no podía darse por sobreentendida. En primer lugar, ¿qué debía entenderse por teoría? ¿Cómo se produce la teoría? ¿Qué quiere decir "interpretación teórica de la realidad"? ¿Debía entenderse la teoría como simple resultado de la generalización de la experiencia empírica humana, mero reflejo de la realidad plasmado en un sistema de conceptos relacionados en forma inmediata con los procesos de la realidad, y que por ello mismo podían aplicarse directamente en la actividad práctica? ¿O, por el contrario, la teoría era una construcción lógica, resultado de un complejo proceso de codificación conceptual de la realidad, proceso condicionado por factores que escapaban a la voluntad humana, y que nos dotaba con un conjunto de herramientas gnoseológicas que proporcionaban una guía a nuestro pensamiento, pero que en modo alguno podían ser aplicadas directamente en la actividad? Emprender la reconstrucción teórica del marxismo implicaba ante todo pensar la propia teoría, reflexionar sobre las características de la relación gnoseológica con la realidad. Desarrollar la teoría política del marxismo conllevaba emprender una tarea de profunda reflexión filosófica: la construcción de una gnseología dialéctico-materialista. Para ello era preciso retomar los elementos contenidos en el pensamiento de Marx sobre la compleja dialéctica del proceso de apropiación, tanto espiritual como material, de la realidad por parte del ser humano.

3.- La dialéctica de la percepción.

Supongamos una persona al que se le señala un objeto colocado frente a él – una mesa, por ejemplo – y se le plantea la siguiente pregunta: ¿de qué color es esa mesa? Responderá señalando que la mesa es de color marrón, o negro. Asume que la mesa tiene ese color, es de ese color. El desarrollo de la física óptica y de la fisiología del cuerpo humano nos permite comprender lo engañoso de esa respuesta. La pregunta señala un problema más difícil de resolver, pues apunta a la complejidad de la relación sensorial del ser humano con el medio que lo rodea. De hecho, la mesa no es de ningún color, ni tiene ningún color. Veamos la explicación de esta última afirmación.

Durante mucho tiempo se creyó que la visión era el resultado de algún flujo o acción que partía del ojo humano y llegaba a un objeto, que entonces se nos hacía visible. Todavía hoy, en las tiras cómicas esto suele representarse como una línea discontinua que sale del ojo de un personaje y se dirige hacia una cosa. La física óptica nos permite comprender que el proceso es en realidad inverso. Ver un objeto significa que un rayo de luz, procedente de ese objeto, ha llegado a nuestros ojos. La luz, procedente del sol o de otra fuente emisora (una lámpara, por ejemplo) llega hasta el objeto y choca con la superficie de este. La luz tiene un doble carácter, ondulatorio y corpuscular. El rayo de luz está compuesto por un conjunto de ondas, todas ellas de diferentes magnitudes de amplitud. Según la composición del objeto y las características de su superficie, algunas de esas longitudes de onda serán absorbidas, y otras serán reflejadas. Al ojo humano no llegan todas las ondas luminosas que han impactado en el objeto, sino sólo aquellas que son reflejadas por este. Estas ondas llegan hasta nosotros, pero el ojo humano, por sus características estructurales, no capta todas esas ondas, sino sólo algunas, aquellas que se sitúan dentro de un determinado rango de amplitud. Las que tengan una amplitud mayor o menor a ese rango no son captadas por el ojo humano. Esas ondas que si son captadas, son enviadas a través de una cadena de terminaciones nerviosas y cadenas neuronales hacia el cerebro, donde un centro receptor traduce esa señal lumínica en un mensaje cromático. Ese mensaje cromático nos proporciona cierta información: si es muy brillante, significa que la superficie del objeto es lisa; si el tono es mate, nos dice que la superficie es rugosa; un rojo encendido nos previene de que tal vez el objeto esté muy

caliente, etc. El color es un código que nos entrega el cerebro, la forma en que ha traducido las características del conjunto de ondas lumínicas captadas por nuestros ojos.

Ahora adquiere sentido la afirmación que puse más arriba: las cosas no tienen color en si mismas. Ningún objeto es de uno u otro color. El color es una producción humana. Una producción del sujeto que percibe el mundo. Pero eso no quiere decir que cada individuo vea el color que quiere, o que desea. El color no existe independientemente de nosotros, pero tampoco depende de nuestra voluntad. El color es un fenómeno material, evidentemente, pero de un tipo de materialidad diferente a la de la naturaleza, pues el color es producido por los seres humanos. De ahí la importancia que adquiere la categoría filosófica de lo objetivo, pues designa la existencia de una realidad que es independiente de la conciencia y voluntad de las personas, pero sólo existe por y a través de ellas. Es de por si evidente que enfocar ahora no la relación del hombre con la realidad, sino la relación de los sujetos sociales con la realidad objetiva, establece un desafío mucho más profundo a la reflexión filosófica, y proporciona una nueva dimensión a la comprensión acerca de lo que es la producción del conocimiento.

Pongamos otro ejemplo. Imaginemos un hombre que se desplaza por un desierto arenoso. A la hora que el sol golpea más fuertemente, al otear el horizonte, percibe en el medio de aquel océano de arena algo que la parece un oasis. Cree ver las palmeras y el agua. Se mueve en esa dirección, pero al acercarse la visión del oasis desaparece. Ha sido víctima de una ilusión óptica conocida como espejismo. El espejismo no es un error. No es el resultado de una visión o percepción equivocada del individuo. Otra vez la física óptica nos explica las causas de lo ocurrido. La superficie arenosa se caliente más que otros tipos de terreno. Eso y la energía solar hacen que las capas de aire más cercanas al suelo se calienten más que las capas de aire situadas más arriba. Al cambiar la temperatura del aire cambia su índice de refracción a la luz. La luz tiene que atravesar capas de aire con diferentes temperaturas y diferentes índices de refracción, por lo que al llegar al ojo del caminante crean en él la percepción de algo diferente al objeto de donde proviene ese haz luminoso (tal vez un esqueleto de un animal u otra cosa). De ahí la sensación de que está viendo un palmeral o un lago.

Algo similar nos ha ocurrido a todos, pero en otro contexto. Son pocos los que han vivido la experiencia de atravesar el desierto. Pero cualquiera de nosotros ha estado

en el campo, en nuestro semi-tropical país, a la hora del mediodía, o cerca de una carretera o de una pista de aterrizaje de aviones. Si miramos hacia el suelo, vemos que las briznas de hierba y otras pequeñas plantas se mueven y tiemblan. Sabemos que eso no está ocurriendo, pero vemos como si así fuera. La explicación es la misma del caso anterior: el calentamiento de las capas inferiores de aire, el cambio en los índices de refracción, etc.

Tanto en el caso del espejismo del viajero del desierto como en el de la visión de la hierba que tiembla, la persona ha sido víctima de una ilusión óptica. Pero la ilusión óptica no es sinónimo de error. La percepción del oasis o de la hierba temblorosa no depende del sujeto, de que haya visto bien o mal. Una equivocación es el resultado de un error cometido por una persona. Es algo subjetivo, que depende de él. Pero en los dos ejemplos que nos ocupan, la visión del oasis o de la planta oscilante es algo inevitable. Es lo único que puede ver la persona que esté situada en ese contexto, en ese conjunto de circunstancias. El oasis que cree ver no existe realmente, pero el espejismo si. El espejismo tiene existencia real y objetiva. Aunque la persona sepa que lo que está viendo es una ilusión, aunque domine las leyes explicadas por la física óptica y tenga plena conciencia de que la hierba no se está moviendo, seguirá viendo el movimiento de la hierba, o el oasis en medio del desierto. Porque la ilusión óptica, el espejismo, es algo que no depende de la voluntad o conciencia del individuo, aunque sea algo que, como en el caso del color, esa visión sólo existe porque el individuo la está produciendo por cuanto está condicionado por un conjunto de estructuras que existen independientemente de él. Un fenómeno puede ser falso, y ser sin embargo real y objetivo.

4.- La dialéctica del conocimiento.

Cuando el ser humano primitivo observó el entorno que lo rodeaba, la información sensorial que recibió le permitió hacerse una imagen del mundo. Pudo ver que la tierra es una circunferencia plana, que encima de él existe una cúpula semicircular y de color azul, a la que llama cielo, y que él está situado debajo del cenit de la misma. Vio que el sol sale todas las mañanas por un punto, recorre la esfera celeste y se pone en otro punto del firmamento. Para orientarse en ese mundo, le llamó Oriente al punto por

donde se levanta el Sol, y Poniente (u Occidente) al punto por donde se oculta, y llamó Norte y Sur a otros dos puntos imaginarios situados perpendicularmente con respecto al Oriente y al Occidente. Con ello dispuso ya de cuatro puntos de referencia para ubicar un lugar y para establecer la dirección de su movimiento cuando quería llegar a algún lugar. Sus órganos de los sentidos le habían brindado una información, a la que llamamos información sensorial o empírica. Haciendo uso de su capacidad racional, procesó esa información y creó un conocimiento, el cual le sirvió para moverse, orientarse, encontrar lugares, ubicar su posición, etc.

Posteriormente, el desarrollo de la ciencia le permitió al ser humano percatarse de que el Sol ni sale ni se pone, que la Tierra no es plana, que el cielo no es cupular ni de color azul, etc. Como ya vimos antes, aunque el individuo sepa todo esto, sus sentidos le seguirán diciendo que el mundo es plano, que el sol se mueve, etc. Pero ahora quiero dirigir la atención a otra cuestión. Ese saber que el ser humano primitivo elaboró como resultado del procesamiento racional de su información sensorial, ese conocimiento empírico que le proporcionó elementos que le eran válidos para desplazarse adecuadamente de un lugar a otro, le proporcionaba una interpretación de la realidad que no era exacta. ¿Podemos entonces afirmar que ese conocimiento empírico es falso? Sería incorrecto hacer esa afirmación. En un cierto contexto, dentro de determinadas condiciones, ese conocimiento empírico nos brinda elementos válidos, adecuados para cierto tipo de actividad. Digámoslo de otro modo: para viajar de Itaca a Ilión, aquel conocimiento empírico era adecuado. Pero no para navegar del puerto de Palos de Moguer hasta la bahía de Bariay, situada en la costa norte-oriental de la isla de Cuba. Para cruzar el Atlántico y viajar desde Europa hasta América, el conocimiento producido por la mera generalización y procesamiento racional de la información obtenida sensorialmente ya no era adecuado. En un nivel superior de desarrollo de la práctica social, la humanidad necesita de otro tipo de conocimiento, que no se apoya en la simple recopilación de hechos y en su generalización racional. Es un hecho que el Sol se asoma por un punto del firmamento y hace un recorrido semicircular a lo largo del día hasta que se oculta por otro punto. Es un hecho que si arrojamos un pedazo de metal al agua se hunde, pero que si arrojamos un pedazo de madera este flotará. Debería deducirse de aquí que es imposible construir una embarcación de metal. Pero resulta que hace ya dos siglos

los seres humanos llegaron a la conclusión de que es más conveniente que las embarcaciones sean de acero y no de madera. Como afirmó una vez Max Horkheimer: "los hechos siempre mienten". El saber empírico es insuficiente e inadecuado para que la humanidad alcance desempeños superiores. Para ello es preciso producir otro tipo de saber: el conocimiento teórico. El conocimiento empírico se apoya en la experiencia sensorial. La generaliza y produce conceptos que tienen un carácter empírico, es decir, que tienen un referente sensorial directo. Conceptos como oriente y occidente, arriba y abajo, redondo y recto, etc. Pero el conocimiento teórico no se apoya en la generalización de la experiencia empírica, sino que es el resultado de un complejo proceso de producción racional. Para viajar de Europa a América resultan imprescindibles conceptos tales como "longitud" y "latitud", "esfericidad de la Tierra", que no remiten a elementos sensorialmente perceptibles. El saber de carácter teórico implica la realización de procesos mentales mucho más complejos que los implicados en la producción del saber empírico.

5.- La dialéctica del pensamiento teórico.

Antonio Gramsci escribió lo siguiente: "*Es preciso destruir el muy difundido prejuicio de que la filosofía es algo sumamente difícil por ser la actividad intelectual propia de una determinada categoría de científicos especialistas o de filósofos profesionales y sistemáticos. Es preciso, por tanto, demostrar, antes que nada, que todos los hombres son <filósofos>, y definir los límites y los caracteres de esta <filosofía espontánea>, propia de <todo el mundo>, esto es, de la filosofía que se halla contenida: 1) en el lenguaje mismo, que es un conjunto de nociones y conceptos determinados, y no simplemente de palabras vaciadas de contenido; 2) en el sentido común, y en el buen sentido; 3) en la religión popular y, por consiguiente, en todo el sistema de creencias, supersticiones, opiniones, maneras de ver y de obrar que se manifiestan en lo que se llama generalmente <folklore>*".[130]

---

[130] *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. Edición Revolucionaria. La Habana, 1966, p. 12.

Debemos leer con detenimiento este pasaje. Gramsci no está afirmando que todos los hombres sean filósofos, en el pleno sentido del término (obsérvese el uso de las comillas). Pero si destaca la relación que existe entre la filosofía (como forma específica de apropiación espiritual de la realidad) y el pensamiento cotidiano de los seres humanos, los elementos comunes entre el filosofar y el pensar, en tanto ambas son formas de actividad intelectual. La diferencia entre el pensar cotidiano y el pensar filosófico está en el nivel de complejidad que alcanzan las operaciones mentales que todo individuo realiza constantemente y en forma inconsciente. El pensar cotidiano es también una actividad intelectual, con un cierto grado de complejidad, que todos realizamos repetidas veces cada día, aunque en forma espontánea y sin reflexionar sobre ello.

Pensar implica la realización de una serie de complicadas operaciones mentales, de las que sin embargo no somos conscientes, y ejecutamos casi mecánicamente. Los seres humanos crean palabras para nombrar las cosas con las que interactúan y para designar sus actividades, y poder así transmitir sus experiencias a otras personas. Las palabras son conceptos. Y los conceptos son el resultado de un proceso de generalización. Los individuos acumulan la experiencia de su confrontación cotidiana con una multiplicidad de fenómenos singulares, todos diferentes entre ellos, y haciendo uso de su capacidad racional realizan un proceso de abstracción, mediante el cual descartan lo secundario y destacan lo común esencial a un conjunto de objetos, y lo plasman en una palabra, en un concepto. Así surgen conceptos simples, como pueden ser el de perro, o mango, o algarrobo. No hay dos perros idénticos, ni tampoco dos algarrobos. Pero el ser humano ha logrado discriminar y desechar las características individuales para destacar lo esencial común, y poder así, como resultado de la realización de un proceso de generalización, crear un concepto.

Cada concepto funciona como un modelo ideal. Cada vez que interactuamos con un objeto singular lo comparamos inmediatamente con el conjunto de modelos que tenemos en nuestra mente para poderlo definir, para respondernos la pregunta "¿qué es eso?". Pensar es una labor de modelación, y de constante confrontación de las cosas que enfrentamos con los modelos que tenemos en nuestro pensamiento. Cuando designamos algo con una palabra, lo nombramos, lo definimos, es porque hemos encontrado su

concordancia no plena, pero si esencial, con un modelo ideal, con un concepto. Ese animal que se me encara, o esa planta que observo, tiene características específicas que lo diferencian de todos los demás. Pero lo que destaco es su concordancia con un modelo ideal, la existencia en él de un conjunto de rasgos esenciales que me lo identifican con algo, para poder así alcanzar una definición: es un perro, o es un algarrobo.

Generalización de lo esencial, discriminación de lo secundario, modelación, conceptualización, son elementos presentes en todo acto de pensamiento. En los inicios de la civilización, los seres humanos crearon conceptos simples, que tenían un referente material directo. Los pueblos primitivos tenían palabras para designar todas las especies vegetales con las que interactuaban, pero no tenían conceptos como el de "árbol" o "planta"; tenían conceptos para nombrar las distintas actividades laborales que realizaban, pero no habían creado el concepto de "trabajo". El ascenso en la capacidad de abstracción, en la capacidad cognoscitiva, condujo, en una etapa superior, a la formación de conceptos que no tienen un referente material, directo, sensorialmente perceptible, Un momento fundamental en el desarrollo de las matemáticas lo constituyó la creación del concepto de "cero". Hasta ese momento había sido relativamente fácil crear los números, los conceptos de "uno", "dos", "tres", etc. Era algo que podía representarse gráficamente, colocando una ramita, o dos piedritas, o escribiendo una raya o dos rayas. Pero el cero es un número que es resultado de un algo grado de abstracción. El cero no designa nada. No tiene un referente material sensorialmente perceptible. A diferencia de otros símbolos numéricos, El cero es un símbolo creado no para representar algo existente, sino para representar la existencia de nada. Sin embargo, no podemos pensar con profundidad la realidad material que nos rodea sin el concepto de cero. La invención del cero marcó el ascenso de la aritmética a la matemática. Los conceptos de la aritmética tienen un carácter empírico (uno, dos, la mitad, etc.), pero los de la matemática implican un grado muchísimo más alto de elaboración mental (cero, coseno, números irracionales, números negativos, circunferencia, el número pi, etc.). El desarrollo de la capacidad de pensar significó la profundización en la capacidad de establecer la relación entre lo inmanente y lo trascendente. En un primer acercamiento, podemos afirmar que lo inmanente es aquello que se nos da directamente en nuestra experiencia sensorial; lo trascendente,

aquello que está situado más allá de nuestra experiencia sensorial. Los conceptos más simples ya establecen una relación entre lo inmanente y lo trascendente. Nunca interactuamos sensorialmente con "El Perro" ni con "El Algarrobo", sino con perros y algarrobos singulares. El concepto de perro es el resultado de captar mentalmente un conjunto de rasgos esenciales, el resultado de una labor de síntesis que no se limita a enumerar un conjunto de características sensorialmente perceptibles. Todo perro tiene cuatro patas, un rabo y ladra. Pero podemos encontrar un animal al que se la ha cercenado una pata y el rabo, y que no ladre, y no obstante podemos afirmar con razón que es un perro. Y en la medida que ascendemos en la escala de la abstracción, y el pensamiento se torna cada vez más elaborado y se plasma en conceptos cada vez más profundos, la complejidad de la relación entre lo inmanente y lo trascendente – presente en todo acto de pensamiento – se hace cada vez más clara. "El árbol" no existe empíricamente. Por eso es un concepto que sólo puede aparecer en un escalón superior del pensamiento. Y lo mismo podemos decir de otros conceptos como el de "mamífero", o el de "tangente", o el de "vacío". Ninguno de ellos designa algo sensorialmente perceptible, empíricamente constatable, pero sin ellos no podemos pensar a profundidad el mundo que nos rodea, y por lo tanto tampoco pensarnos a nosotros mismos.

Saber es conceptualizar. Saber construir conceptos. Y los conceptos de carácter teórico tienen una relación mediada e indirecta con la realidad sensorial. La creación del conocimiento teórico implica la construcción de un sistema de conceptos de carácter teórico. La palabra "construcción" es decisiva. Los conceptos teóricos son el resultado de al construcción de modelos ideales. Esos modelos no existen empíricamente, no constituyen un objeto singular que funciona como patrón de medida. No son generalizaciones a las que se llega directamente por la simple observación de una cierta cantidad de singulares.

6.- El marxismo como filosofía de la praxis.

Ahora podemos comprender que la utilización del concepto de "filosofía de la praxis" por Gramsci en sus *Cuadernos de la Cárcel* como código o clave para mencionar al marxismo sin que sus carceleros lo notaran no fue algo puramente casual ni

caprichoso, sino que se correspondió con su interpretación del legado marxiano. "*Del mismo modo que Marx no ha sido ni economista, ni historiador, ni filósofo, ni organizador, aunque aspectos de su <obra> se puedan catalogar académicamente como economía, historia, filosofía, organización político-social, así tampoco es Gramsci un crítico de la cultura, un filósofo o un teórico político. Y del mismo modo que para la obra de Marx es posible indicar un principio unitario – aquella <unión del movimiento obrero con la ciencia> – que reduce las divisiones especiales a la función de meras perspectivas de análisis provisional, así también ofrece explícitamente la obra de Gramsci el criterio con el cual acercarse a la <obra> íntegra para entenderla: es la noción de **práctica**, integradora de todos los planos del pensamiento y de todos los planos de la conducta*".[131]

Si el centro de la reflexión del viejo materialismo era la naturaleza, sólo quedaba un camino para superar la especulación y construir un materialismo revolucionario: "*la exposición de la acción práctica, del proceso práctico de desarrollo de los hombres*".[132]

La interpretación del marxismo como filosofía de la praxis permite superar la interpretación naturalista del materialismo y acceder a la construcción de un materialismo superior, que sitúe en el centro de su reflexión la actividad práctico-material de producción y transformación de la realidad objetiva por los seres humanos, en tanto sujetos activos y a la vez objetivamente condicionados.

Es desde la centralidad de la categoría de práctica (o praxis) que se pueden responder adecuadamente las tres preguntas fundamentales que se hallan en el inicio de toda reflexión gnoseológica:

1- ¿Quién conoce? El materialismo vulgar considera que quien conoce es el ser humano individual, dotado de la capacidad racional de captar la esencia de los fenómenos de la realidad, reproduciendo así el racionalismo cartesiano que había sido superado por la crítica kantiana. El materialismo práctico señala que quien conoce es el sujeto, que como tal tiene carácter social y cuya actividad cognoscitiva está condicionada por estructuras que tienen un carácter histórico-concreto (su posición de clase, la época, el nivel de desarrollo del conocimiento, etc.).

2- ¿Qué es lo que se conoce? Lo que se conoce no son "cosas", fenómenos que tienen en si su esencia cualitativa, sino objetos, es decir, puntos de coagulación,

---

[131] Manuel Sacristán. Advertencia a: *Antonio Gramsci. Antología*. Madrid. Siglo XXI, 1974, p. XIII.
[132] Carlos Marx, Federico Engels: *Obras escogidas*, edición citada, tomo 1, página 22.

cristalización, entrecruzamiento de las relaciones sociales existentes. El materialismo práctico permite desarrollar una concepción relacional de los procesos y fenómenos de la realidad con la que interactúa el ser humano, superando la visión reificada y fetichizada de la realidad social.

3- ¿Cómo se conoce? Se supera la interpretación simplista del conocimiento como simple reflejo especular de la realidad, como mera generalización de la información empíricamente recibida por el ser humano, y se concibe al conocimiento como una producción social, como apropiación espiritual de la realidad por el ser humano.

La comprensión del nuevo materialismo como materialismo práctico es un elemento imprescindible para poder superar las posiciones gnoseológicas del realismo ingenuo, que se encontraban en la base de la teoría política economicista y mecanicista de la III Internacional.

Los rasgos definitorios del realismo ingenuo se pueden resumir asi:

La idolatría de los “hechos”.

Se concibe que lo que se conocen son cosas.

Se parte de aceptar la identidad entre el concepto y la cosa

Se asume el carácter incondicionado del ser humano que conoce.

Se entiende el conocimiento científico como lectura directa de la realidad.

La construcción de una gnoseología dialéctico-materialista basada en la centralidad de la actividad práctica de los seres humanos y por ende de la categoría de praxis (como expresión filosófica de aquella) le permitió a Gramsci sentar los fundamentos conceptuales para elaborar una teoría política que pudiera rebasar el economicismo mecanicista presente en el marxismo vulgar. Al destacar la interrelación entre lo objetivo y lo subjetivo, como lo hace en algunos pasajes de los Cuadernos de la Cárcel, Gramsci no cae en posiciones idealistas, sino que destaca que los procesos de la realidad a los que se enfrenta el ser humano en su actividad gnoseológica son producciones sociales, como lo es también el propio ser humano en cuanto sujeto gnoseológico. Sólo así Gramsci pudo superar la chatura del realismo ingenuo.

En los *Cuadernos de la Cárcel*, Gramsci realizó una crítica tanto al idealismo especulativo, cuyo máximo representante en Italia en esa época era Benedetto Croce,

como también al materialismo naturalista metafísico de la III Internacional, que había encontrado su expresión paradigmática en el manual escrito por Nicolai Bujarin. Tengamos en cuenta que en esos años Bujarin, además del prestigio que le concedía su condición de miembro de la vieja guardia bolchevique leniniana, era considerado el gran teórico del Partido Comunista de la Unión Soviética, y que su manual había sido traducido a muchos idiomas y era considerado un texto imprescindible para el aprendizaje del marxismo. Croce y Bujarin eran la representación personificada de las dos posiciones teóricas contra las que tenía que enfrentarse el intento de una reconstrucción de la gnoseología dialéctico-materialista marxiana.

Gramsci critica toda manifestación de especulación, cualquiera que sea su signo, tanto del idealismo como del materialismo mecanicista. "*Si el <idealismo especulativo> es la ciencia de las categorías y de las síntesis a priori del espíritu, o sea, una forma de abstracción anti-historicista, la filosofía implícita en el <Ensayo Popular> es un idealismo al revés, en el sentido que los conceptos y las clasificaciones empíricas substituyen a las categorías especulativas, tan abstractas y anti-históricas como éstas*".[133] Para Gramsci una de las características del pensamiento especulativo, tanto del idealismo como del materialismo naturalista, lo constituye el afan de "*...la búsqueda de las causas esenciales, incluso de la <causa primera>, de la <causa de las causas>*".[134]

Frente al realismo ingenuo, Gramsci establece que no se puede concebir una historia del mundo externo ni una ciencia sin el hombre. No puede entenderse la objetividad sin introducir la actividad humana. La realidad es conocida únicamente en relación al ser humano. "*El concepto de <objetivo> de la filosofía materialista vulgar parece querer entender una objetividad superior al hombre, que podría ser conocida incluso fuera del hombre: se trata pues de una forma banal de misticismo y de matafisiquería. Cuando se dice que una cierta <cosa> existiría aunque no existiese el hombre, o se hace una metáfora o se cae, precisamente, en el misticismo. Nosotros conocemos los fenómenos en relación con el hombre y puesto que el hombre es un devenir, también el conocimiento es un devenir, por lo tanto también la objetividad es un devenir, etcétera*."[135] Y en el Cuaderno 11 encontramos este pasaje: "*<Objetivo>*

---

[133] Antonio Gramsci. *Cuadernos de la Cárcel*. Edición crítica. Ediciones Era, 1986, México, p. 266-267.
[134] Idem, p. 267.
[135] Idem, tomo 3, p. 307.

significa siempre <humanamente objetivo>, lo que puede corresponder exactamente a <históricamente subjetivo>, o sea que objetivo significaría >universal subjetivo>. El hombre conoce objetivamente en cuanto que él conocimiento es real para todo el género humano <históricamente> unificado en un sistema cultural unitario; pero este proceso de unificación históricamente se produce con la desaparición de las contradicciones internas que desgarran la sociedad humana, contradicciones que son la condición de la formación de los grupos y del nacimiento de las ideologías no universales concretas, sino hechas caducas inmediatamente por el origen práctico de su sustancia. Hay pues una lucha por la objetividad (para liberarse de las ideologías parciales y falaces) y esta lucha es la misma lucha para la unificación cultural del género humano. Lo que los idealistas llaman <espíritu> no es un punto de partida, sino de llegada, el conjunto de las superestructuras en devenir hacia la unificación concreta y objetivamente universal y no ya un presupuesto unitario, etcétera".[136]

Gramsci no sacraliza lo objetivo independientemente de lo objetivo. No separa el objeto del sujeto. El conocimiento de la realidad es una producción socialmente condicionada. Afirmar la objetividad del conocimiento no significa entenderlo como reproducción especular de un fenómeno o proceso, sino como apropiación, actividad gnoseológica condicionada por un conjunto de circunstancias, de estructuras tanto materiales como espirituales, que no por ello son menos objetivas. De ahí que Gramsci destacó la importancia gnoseológica de la afirmación hecha por Marx de que loso hombres se vuelven conscientes de las contradicciones de la realidad en el terreno ideológico. Las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas forman parte de ese contexto objetivo que modula la apropiación material y espiritual de la realidad por los seres humanos. Son resultado de la actividad práctica material humana, y a la vez son sus premisas. "*Ni el monismo materialista ni el idealismo, ni <Materia> ni <Espíritu> evidentemente, sino <materialismo histórico>, o sea actividad del hombre (historia) en concreto, esto es, aplicada a cierta <materia> organizada (fuerzas materiales de producción), a la <naturaleza> transformada por el hombre. Filosofía de*

[136] Idem, tomo 4, p. 276-277.

la acción (praxis), pero no de la <acción pura>, sino precisamente de la acción <impura>, o sea real en el sentido profano de la palabra”.[137]

Gramsci no separa la objetividad de la acción del hombre. Rechaza la “idolatría de los hechos”. En modo alguno esto significa que tome posiciones idealistas, porque concibe al sujeto en su devenir histórico-concreto, no como sujeto abstracto. El ser humano es el proceso de sus actos. Se relaciona con los otros seres humanos y con la naturaleza a través de su actividad práctica, transformadora.”*El sentido común afirma la objetividad de lo real en cuanto que esta objetividad ha sido creada por Dios, es por lo tanto una expresión de la concepción del mundo religiosa;…para el sentido común es <verdad< que la tierra está quieta y el sol con todo el firmamento gira en torno suyo, etcétera. …Sin la actividad del hombre, creadora de todos los valores incluso científicos, ¿Qué sería la <objetividad>. …Para el materialismo histórico no se pueden separar el pensar del ser, el hombre de la naturaleza, la actividad (historia) de la materia, el sujeto del objeto; si se hace esta separación se cae en el parloteo, en la abstracción sin sentido*”.[138]

Comprender el carácter activo del conocimiento implica rechazar la interpretación del mismo como pura recepción o actividad meramente ordenadora, típica de la filosofía mecanicista que reduce el conocimiento a reflejo. Afirmar el papel activo del sujeto cognoscente no significa afirmar que el mundo externo haya sido creado por el pensamiento. Por eso Gramsci afirmó que para “*huir del solipsismo y, al mismo tiempo, de las concepciones mecanicísticas, que se encuentran implícitas en la concepción del pensamiento como actividad receptiva y ordenadora, es necesario plantear la cuestión <historicistamente> y, al mismo tiempo, poner como base de la filosofía la <voluntad> (en último término la actividad práctica o política)*”.[139] En los *Cuadernos* no se postula una objetividad independiente del hombre, fuera de la historia. Conceptos como los de objetividad, objetivo y realidad objetiva no son otra cosa sino aquella realidad que es producto de la actividad humana y que se presenta independiente de todo punto de vista meramente particular o de grupo. No es, por consiguiente, una objetividad “científica” ante la cual el ser humano se comporta de una manera pasiva y contemplativa, la cual se

---

[137] Idem, tomo 2, p. 167.
[138] Idem, tomo 2, p. 179.
[139] Idem, tomo 2, p. 125.

describe y se interpreta, pero no se transforma. Gramsci sostiene una concepción dialéctica de la objetividad. No significa meramente "mundo externo" sin el hombre. La realidad objetiva se demuestra recurriendo a la historia y al ser humano. Es en ente sentido que Gramsci afirma que "objetivo" significa siempre "humanamente objetivo", que corresponderá exactamente a "históricamente objetivo".

Para Gramsci, la simple y sola afirmación de la existencia objetiva del mundo externo no es, en sí mismo, una afirmación revolucionaria. Mientras no se enfatice en el lado activo del conocimiento no se podrá hablar de una gnoseología ni de una teoría revolucionarias. Por consiguiente no recae en aquellas posiciones, ya condenadas por Marx, del materialismo metafísico, que sólo concibe las cosas o la realidad "*bajo la forma de objeto o de contemplación*", ni en las idealismo que considera la "*actitud teórica*" como la "*auténticamente humana*", mientras concibe la práctica "*sólo en su forma suciamente judaica de manifestarse*".[140] Como antes Marx en sus *Tesis sobre Feuerbach* y en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Gramsci no se limita a aceptar la existencia de una naturaleza anterior a la historia, sino que afirma que esta naturaleza y esta objetividad no son objetos de contemplación, no son ese "otro" opuesto al sujeto, sino más bien un producto de la actividad de los seres humanos. El conocimiento no es conocimiento abstracto, sino de un mundo "re-creado" por el hombre mismo.

Así pues, la reelaboración del marxismo como filosofía de la praxis y el desarrollo de la teoría política presentada en los *Cuadernos de la Cárcel* forman un todo, dos aspectos inseparables de una misma tarea. Como acertadamente ha señalado Giuseppe Vacca, la relación orgánica entre el pensamiento político de Gramsci y la interpretación del marxismo como filosofía de la praxis "*se deriva de que, sin la elaboración de una nueva teoría de la subjetividad, el primero no podría desarrollarse. No una teoría del sujeto en general, sino una teoría de la constitución de los sujetos políticos. Son precisas, pues, una gnoseología y una analítica que permitan distinguir entre sujetos empíricos y subjetividad histórica, y fijar los criterios para el paso de los primeros a la segunda*".[141]

---

[140] Carlos Marx: Tesis sobre Feuerbach. En: Marx y Engels, Obras Escogidas, Editorial Progreso, Moscú, 1973, tomo 1, p. 7.

[141] Giuseppe Vacca: "Gramsci en nuestro tiempo. Hegemonía y democracia". En: Juan Trías Vejerano (coordinador). *Gramsci y la izquierda europea*. Fundación de investigaciones marxistas. Madrid, 1992, p. 87.

VIII- Valor teórico de la concepción gramsciana de la hegemonía.

Hasta aquí, he intentado proporcionar las claves más importantes para poder realizar una lectura fructífera de los *Cuadernos de la Cárcel*, una lectura que nos permita captar fielmente la esencia del pensamiento de Gramsci y comprender dónde reside lo nuevo y valioso de su legado teórico.

No hay dudas de que la pieza más importante de la propuesta teórica gramsciana es su concepción sobre la hegemonía. Constituye el núcleo de su reflexión sobre la política, el Estado y la revolución. Miles de páginas se han escrito, en varios idiomas, para comentar las reflexiones que sobre este tema se encuentran en los Cuadernos de la Cárcel. Pero no siempre las interpretaciones producidas han logrado captar y moverse en el sentido y con la intencionalidad con la que Gramsci utilizó esta concepción.

No utilizo el término “concepción” por gusto. Más que de un concepto, creo que debe hablarse de la concepción gramsciana sobre la hegemonía. Al pensar sobre los complejos procesos de estructuración y reproducción del poder por una clase social, Gramsci desarrolló todo un conjunto de categorías que no pueden entenderse adecuadamente separadas unas de otras, en forma independiente, por cuanto constituyen un sistema teórico, están interrelacionadas entre si en forma orgánica, y es imposible explicar el contenido de una de ellas sin recurrir en la explicación a todas las demás. Conceptos tales como sociedad civil, poder y dominación, sentido común y buen sentido, guerra de posiciones, bloque histórico, revolución pasiva, y otros más, se imbrican y presuponen, y es esta vinculación esencial entre ellos lo que con razón puede denominarse concepción o teoría gramsciana sobre la hegemonía. Por lo tanto es imposible pretender proporcionar una definición, en cerrada en unas cuantas líneas, de lo que Gramsci entendió por hegemonía. Se hace preciso desplegar el conjunto de tesis propuestas por él como instrumentos conceptuales conformados para aprehender en su movimiento y su interrelación los distintos elementos que articulan la pluralidad de formas en las que el poder existe y se manifiesta.

Como ya se ha explicado, Gramsci no partió de una concepción economicista ni mecanicista sobre la sociedad. Tanto su actuación en el campo de la práctica política como en el terreno del pensamiento teórico tuvieron como una de sus motivaciones

fundamentales la necesidad de estructurar una plataforma conceptual que funcionara como alternativa a la pobreza teórica desde la que el marxismo vulgar enfocaba la cuestión del poder, del Estado y de la revolución, y a sus derivaciones en el campo de la actividad política. Su teoría sobre la hegemonía constituye una clara expresión de esa intención, y sólo puede entenderse adecuadamente desde el conocimiento del propósito y los objetivos que animaban a Gramsci. Olvidar o ignorar esta circunstancia ha conducido a interpretaciones simplificadoras.

La más común ha sido (y continúa siendo) la reducción de la cuestión de la hegemonía al espacio de lo superestructural. Desde esa posición se entiende la hegemonía de la burguesía como la capacidad que tiene esa clase para articular discursos que engañan a la clase obrera y demás sectores trabajadores y explotados. Esta concepción reduccionista se alinea en el sentido de la percepción de Gramsci como "teórico de las superestructuras", alguien que limitó su pensamiento a la esfera de la cultura y el Estado, pero que no reflexionó sobre la economía y la relación entre esta y aquellas.

Para los que asumen esta interpretación, la burguesía logra dominar porque es capaz de producir un sistema de valores y creencias que engaña y confunde a las masas y les impide tener una conciencia verdadera de sus necesidades y problemas. A la pregunta de por qué y cómo logra esto la burguesía, la respuesta que se ofrece es bien simplista: por su condición de propietaria de los medios de producción fundamentales. La burguesía posee los canales de televisión, las emisoras de radio, los diarios y revistas, controla la producción y distribución de películas, posee recursos para producir imágenes atractivas y mensajes impactantes que logran confundir al individuo, enajenarlo y convertirlo en un esclavo sumiso de las tendencias consumistas y masificadotas de la sociedad capitalista. La conclusión es clara: la hegemonía espiritual y moral de la burguesía sería una función directa, un resultado necesario de su control sobre los medios de producción y de su abrumador poder económico.

Esta interpretación excesivamente simplificadora sobre la hegemonía tiene su fundamento en dos principios teóricos comunes al pensamiento positivista y al marxismo vulgar. El primero de ellos es una concepción idealista sobre la sociedad y sobre el poder. Se afirma que la burguesía logra dominar porque es capaz de engañar al

pueblo, produciendo ideas y valores que lo confunden. El poder termina siendo algo que se define exclusivamente en el campo de las representaciones conscientes de las personas. Como señala Nicos Poulantzas, se escamotea por completo la problemática marciana de la relación objetiva entre las estructuras existentes y las prácticas objetivas (tanto materiales como espirituales) de las personas.[142] Bastaría con la voluntad de la clase dominante para producir las ideas que constituyen el fundamento último del poder.

El segundo principio teórico lo constituye la concepción mecanicista sobre la relación entre la economía y otras esferas sociales, como la política y la esfera espiritual. Para decirlo con otras palabras: la visión cosificada de la relación entre base y superestructura. En esta interpretación, lo primero que surge históricamente es la producción de bienes materiales, y después sería que aparecería el Estado, las ideas políticas, religiosas, etc. Se presenta como si inicialmente los seres humanos produjeran los objetos materiales que van a consumir, se establecieran las relaciones de propiedad y se distribuyera en forma desigual la riqueza social, y posteriormente se creara el Estado como instrumento de represión física para defender los intereses de los propietarios, y por último los seres humanos comenzaran a pensar. La famosa expresión de que "los hombres tienen que comer primero para pensar después" olvida el hecho de que lo que diferencia a la especie humana de los animales es precisamente que se vio precisada a pensar primero para poder comer. Con estoy no estoy afirmando la prioridad ontológica del pensar con respecto al ser, sino que estoy recordando que el propósito que animó a Marx a elaborar su concepción dialéctico-materialista de la historia fue el de destacar la unidad orgánica entre la producción de la vida material de la sociedad y la producción de su vida espiritual. En la concepción del marxismo vulgar, que siguen repitiendo hoy los difusores de la interpretación de la hegemonía como cuestión exclusivamente supraestructural, la economía es el espacio donde los seres humanos producen cosas materiales (automóviles, tornos, computadoras, alimentos, etc.). Cómo ese proceso de producción material influye sobre las creencias, sentimientos, valores e ideas de las personas, es algo que no pueden explicar, precisamente por esa visión empobrecida de "lo económico" que, en esencia, reproduce la de los economistas burgueses, y que ya Marx criticó en 1844. Sólo pueden comprender esa relación como de exterioridad. Todo

[142] Nicos Poulantzas: *Hegemonía y dominación en el Estado moderno*. Cuadernos de Pasado y Presente nr. 48, Cófdoba, 1975, p. 46.

se reduciría a la propiedad de los medios de producción, a la posesión de la riqueza. Sería apoyándose en esa propiedad y esa riqueza que la burguesía logra engañar a las masas, introduciendo en sus mentes ideas falsas. Sería debido a su riqueza que la burguesía posee los recursos para comprar el talento que producirá esas imágenes hermosas y enmascaradotas, y gracias a su riqueza podrían repetirlas sin cesar hasta que a los individuos no les quede más remedio que incorporarlas en su espiritualidad.

Las derivaciones que esta interpretación idealista y economicista de la hegemonía tiene para la elaboración de una estrategia política encaminada a abolir el poder de la burguesía y realizar la revolución son claras. La complejidad de la transformación radical a operar en las relaciones económicas de producción se reduce a la “expropiación de los expropiadores”, a la eliminación de la propiedad privada (mientras más amplia y profunda mejor) y a la estatalización de los medios de producción. La revolución se reduce a la estatalización de la propiedad. Eso es todo. Las consecuencias de este acto se presentan en una sucesión mecánica y directa: desprovistos de su poder económico, la burguesía como clase desaparece y ya no tiene medios para construir su propaganda ni difundirla. El fin de su poderío económico representa automáticamente el fin de su preeminencia ideológica. El poder económico alcanzado por el Estado de los obreros produciría directamente la hegemonía cultural de lanuela clase en el poder. Sobre la nueva base económica se alzaría una nueva superestructura. En sectores minoritarios de la sociedad podrían continuar existiendo valores no compatibles con la nueva sociedad (individualismo, supersticiones, etc.), pero se explicarían como “rezagos del pasado”, remanentes de la vieja sociedad, que desaparecerían necesaria e inevitablemente con el paso de los años, al faltarles su causa material (en este caso la explotación capitalista). Las instituciones productoras de ideología (medios de difusión masiva, sistema educacional, etc.) pasarían a manos del nuevo Estado proletarios, que sería quien dispone ahora que se lee y que no se lee, que se discute y que no se discute, que películas y que música se difunden y cuales no se difunden, que ideas y valores se proclaman y cuales no. La hegemonía cultural sería una consecuencia inmediata y necesaria de la adquisición del poder estatal y de la estatalización de la propiedad. En definitiva, hegemonía y dominación no se diferenciarían esencialmente en el nuevo Estado surgido de la revolución., por lo que no

haría falta ocuparse ni perder el tiempo en desarrollar una reflexión teórica sobre la cuestión de la hegemonía. De ahí que durante decenios en muchos sectores del pensamiento marxista y del movimiento comunista se suvalorara la importancia de la obra de Antonio Gramsci.

La desaparición de los sistemas del comunismo de Estado en Europa oriental y la desintegración de la URSS, procesos ocurridos entre 1989 y 1991, demostraron la falsedad de aquella construcción teórica. Ante todo, es imposible regular la vida espiritual de las sociedades modernas apoyándose únicamente en los dispositivos de ordeno y mando característicos de la dimensión represiva del Estado. Además, la creciente complejización de las sociedades modernas y la multilateralización ascendente de los nexos entre los distintos países ha convertido en muy porosas las fronteras nacionales, haciendo casi imposible levantar barreras al flujo de producciones espirituales de muy diverso tipo (noticias, producciones artísticas, obras escritas, modas, etc.). Los Estados comunistas fueron derrocados con todo entusiasmo por la propia burocracia en el poder. La población de esos países, ganada desde antes por los patrones consumistas y los valores ideológicos típicos del capitalismo, saludaron con no menor entusiasmo la reinstauración de los mecanismos de explotación, el desmontaje de la asistencia social, el alineamiento con las políticas agresivas del imperialismo estadounidense, etc. Pese a la estatalización de los medios de producción, la burguesía mundial había ganado la batalla por la hegemonía. Una vez más quedó claro que se puede tener el poder estatal y carecer de la hegemonía cultural, y que la consecuencia de ello sólo puede ser la derrota.

Las lecciones de la historia reciente obligaron a prestar atención al tema de la hegemonía. Allí donde todavía se intenta mantener un proyecto socialista fue necesario abrir un espacio mayor a la existencia de relaciones monetario-mercantiles y a las inversiones de capital extranjero, con la consiguiente diversificación de los tipos de propiedad y la disminución de la capacidad del Estado para regular directamente los procesos de producción y circulación social.

La complejidad de la relación dominación-hegemonía se tornó dramáticamente perceptible y constatable en la experiencia cotidiana. Los cultores del marxismo vulgar tuvieron que asumir la nueva terminología que antes rechazaron, pero – continuando

fieles a su chatura conceptual – no pudieron menos que traducirla en los términos que sus referentes economicistas le imponían. Así, han efectuado una operación de prestidigitación y han separado la hegemonía cultural de la contradictoriedad de los procesos económicos en curso. Si antes supeditaban directa y totalmente a la superestructura con respecto a la base, ahora han realizado la operación inversa: la suprestructura es concebida con total independencia de la base. Separan ambos espacios sociales. Eso les permite ejecutar una maniobra de trapisondería intelectual y oportunismo político. Ya no importa la relevancia que ha adquirido la estructuración mercantil del proceso productivo, el predominio de los principios empresariales organizativos típicamente capitalistas, el crecimiento de las desigualdades económicas, la reestructuración clasista de la sociedad, y otros procesos tendencialmente opuestos a cualquier socialización de la propiedad y del poder. Se ignoran estos procesos y sus efectos, y se presenta la hegemonía como algo que se resuelve en el aparentemente autónomo campo de la superestructura, donde lo único que importa sería la capacidad de hilvanar discursos, mensajes, etc., que logren tener un efecto convincente sobre las personas. La hegemonía se reduce a "lucha ideológica", y esta se entiende en exclusiva como la "habilidad2 para lograr un mayor poder de convicción en la utilización de los medios de propaganda.

Si la hegemonía fuera esto, entonces tendríamos que llegar a la conclusión de que no hay nada nuevo ni importante en la teoría gramsciana. En última instancia, la hegemonía mantenida a lo largo de dos siglos por el gran capital y sus representantes se debería a su capacidad para engañar a las masas, para producir una "falsa conciencia". Si el campo de aplicación de la concepción gramsciana sobre la hegemonía se limita sólo al dominio de la ideología, pues indica la capacidad de una clase dirigente para hacer aceptar por toda la sociedad su propia concepción del mundo, entonces toda la teoría de la hegemonía (y el concepto mismo) serían superfluas. No haría falta un concepto nuevo sólo para valorar la eficacia específica de las ideologías sobre la base.[143]

Esta interpretación idealista sobre la cuestión de la hegemonía, presente en los actuales cultores del marxismo vulgar, sirve de lecho de acomodo de una concepción totalmente instrumental y maquiavélica sobre la política. Si reducimos la hegemonía al

---

[143] Nicos Poulantzas, obra citada, edición citada, p. 44.

plano de lo discursivo, la lucha contra le hegemonía burguesa puede derivar en la utilización de los mismos mecanismos y recursos, trucos y tretas que ella utiliza para propagar sus ideas y valores. Se tendría así el espectáculo, no por curioso menos trágico, de una programación televisiva que repite los patrones de su supuesto rival ideológico. Se piensa que al ser otro el contenido del mensaje y su finalidad, no importa que los medios empleados sean los mismos. Y se acude entonces a la repetición machacona, la utilización de atavismos, el recurso a lo irracional, en fin, a la duplicación de los mecanismos de la propaganda capitalista. "El fin justifica los medios", reza una vieja máxima de la política tradicional. Pero quienes ignoran la compleja relación dialéctica entre los medios y el fin tendrán que pagar un precio trágico: los medios terminan reemplazando al fin.

Las formas ideológicas existentes en una sociedad no son el resultado exclusivo ni principal de la voluntad de la clase dominante. No es la mera voluntad de esa clase y su utilización de técnicas de propaganda o publicidad lo que logra que determinadas formas ideológicas se afiancen en la sociedad. Como señaló N. Poulantzas, no se puede olvidar que la "*esencia y función de las ideologías reside en el hecho de <expresar> la relación <vivida> de los hombres en sus condiciones de existencia, la forma en que los hombres viven esas condiciones*".[144] Esas formas ideológicas, esas representaciones, ideas, valores, gustos, y no otros, son los que se difunden a nivel social y hacen suyos las personas, porque esas representaciones – y no otras – son las que les permiten su inserción en el sistema objetivamente existente de relaciones sociales. Esas formas ideológicas adquieren su persistencia y aceptación porque expresan las circunstancias reales de vida de los individuos. Es con esos productos espirituales que ellas pueden estructurar sus vidas en el mundo real en que viven su cotidianidad. El carácter hegemónico de una clase se expresa en su capacidad para estructurar el sistema objetivo de relaciones sociales en formas afines a su poder, a sus intereses y a su reproducción como clase, y no simplemente en su capacidad de enhebrar discursos atractivos.

Limitar la hegemonía a la expansión de formas ideológicas convenientes a la clase dominante implica ignorar la relación dialéctica entre las prácticas materiales de los individuos y sus formas de pensar y sentir. Gramsci logró superar la interpretación

[144] Nicos Poulantzas, obra citada, edición citada, p. 70.

idealista y abstracta del concepto de ideología, presente en el marxismo vulgar, y con su concepción sobre la hegemonía sentó las bases para entender la ideología como una práctica social auténtica y habitual, que debe abarcar no sólo lo que los individuos se representan conscientemente, sino también las dimensiones inconscientes y no articuladas de la experiencia social de las personas, además del funcionamiento de las instituciones existentes.[145]

Gramsci no fue el primer en utilizar el término "hegemonía" en el vocabulario político. Varios autores han rastreado su origen y demostrado que era un vocablo común en el marxismo de la II Internacional.[146] Pero se utilizaba en un sentido diferente. Se empleaba para designar el liderazgo a desempeñar por el proletariado en su necesaria alianza con otras clases (campesinos, pequeña burguesía) para comenzar la revolución y realizar las tareas democráticas que habían quedado sin resolver por la burguesía. En los *Cuadernos de la Cárcel* se ejecuta un cambio en el objeto al que se refiere este concepto y en las perspectivas de análisis que ofrece. Gramsci transformó su contenido y lo utilizó para reflexionar sobre los procesos y mecanismos utilizados por la burguesía para obtener el poder, pero también para reconsiderar la estrategia de lucha para la realización de la revolución comunista.

La teoría gramsciana de la hegemonía se apoya en la concepción sistémica sobre el modo de producción capitalista desarrollada por Marx. Es por ello que nos permite captar lo específico del campo de lo político y del Estado en la época moderna. "*Si el concepto de hegemonía tiene un status científico propio es porque, aplicado al Estado capitalista, nos permite dilucidar sus características históricas particulares en sus relaciones con un modo de producción determinado*".[147]

La concepción sobre la hegemonía desplegada en los *Cuadernos de la Cárcel* nos permite superar las concepciones voluntaristas y economicistas del marxismo vulgar y plantearnos la tarea fundamental en la interpretación acerca de la política y del Estado.

[145] Ver: Terry Eagleton: *Ideología. Una introducción*. Paidós, Barcelona, 1997, p. 153.
[146] Ver: Christine Buci-Glucksmann: *Gramsci y el Estado*. Siglo XXI, Madrid, 1978. Perry Anderson: *Las antinomias de Antonio Gramsci*. Fontamara, Barcelona, 1981. Ernesto Laclau y Chantal Mouffe: *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Madrid, Siglo XXI Editores, 1987.
[147] Nicos Poulantzas, obra citada, edición citada, p. 44.

Establecer el nexo histórico-genético entre el nivel político institucionalizado y el conjunto específico de un modo de producción (en este caso, el capitalista).

Fue precisamente en la época en que vivió Gramsci cuando el Estado capitalista expresó en forma clara las nuevas funciones que desempeñaba en el proceso de reproducción del sistema social existente, no sólo en la economía, sino también en el encauzamiento y ordenamiento del desarrollo de la sociedad civil. Su teoría sobre la hegemonía tenía como uno de sus propósitos develar el carácter específico que asumía la región de lo político y su autonomización con respecto a lo económico, y a la vez explicar la compleja interrelación entre estos dos espacios de manifestación de la praxis social. Esta es una razón fundamental para no identificar hegemonía con ideología. La hegemonía incluye a la ideología, pero no es reducible a esta. Las características del modo de producción capitalista abren posibilidades a la burguesía para asegurar su poder por medio de la obtención y expansión del consenso con las que no contaron las anteriores clases dominantes. Pongamos un ejemplo: la relativa autonomía de la política permite a la burguesía tomar medidas económicas que mejoren la situación de unos grupos o sectores explotados con respecto a otros, y obtener así el apoyo de los primeros, además de crear divisiones al interior de las clases trabajadoras. La hegemonía también puede tomar formas más políticas, facilitadas por las propias formas en que se manifiesta la existencia del Estado moderno. En el modo de producción capitalista desaparecen las relaciones de subordinación personales basadas en la coerción física (esclavitud, servidumbre) y todos los individuos se convierten en seres libres e iguales en derechos políticos. El Estado aparece como expresión del interés general, supuestamente neutral con respecto a los intereses clasistas. Esto no es una simple ilusión ideológica. Es cierto que en la sociedad capitalista el poder es relativamente autónomo con respecto a la vida económica y social, a diferencia de la estructura política que existió en las sociedades pre-capitalistas. Como acertadamente afirma Terry Eagleton: "*la hegemonía, pues, no es sólo una forma de ideología eficaz, sino que podemos distinguir entre sus diferentes aspectos ideológicos, culturales, políticos y económicos*".[148]

[148] Terry Eagleton, obra citada, edición citada, p. 150.

La teoría gramsciana de la hegemonía tiene precisamente como uno de sus objetivos principales facilitar la comprensión del Estado en el capitalismo como un conjunto particular de estructuras objetivas que nacen y funcionan en íntima relación con las contradicciones que le son propias a ese modo de producción. De ahí las nuevas funciones que adquiere ese Estado. Y un elemento muy importante: a diferencia de las formaciones estatales pre-capitalistas, que expresaban directamente los intereses de la clase dominante y se manifestaban abiertamente como su propiedad, el Estado burgués aparece como un instrumento público y supra-social. De ahí que "*el Estado moderno no traduce al nivel político los <intereses> de las clases dominantes, sino la relación de esos intereses con los de las clases dominadas*".[149] Ahora el Estado ya no se presenta como la simple ratificación por la fuerza de los intereses de la clase dominante. Esos intereses deben presentarse en una forma mediatizada, como encarnando el interés general. De ahí que le Estado tenga ahora necesariamente que asumir y ejercer funciones inéditas hasta ahora, que lo vinculan a la estructuración de las instituciones vinculadas con los procesos de socialización de los individuos. Los intereses que defiende el Estado burgués deben presentarse como encarnando el interés general. El Estado moderno debe presentarse y actuar como representando y defendiendo los valores universales de libertad y de igualdad formales y abstractos. Pero aquí hay algo que es importante enfatizar: esos valores no sólo desempeñan un papel ideológico de justificación, sino que ejercen también la función de condición de posibilidad de las estructuras objetivas del Estado.

En las condiciones del modo de producción capitalista no puede reducirse el ejercicio de la política sólo a represión, pero tampoco a engaño. La racionalidad específica de lo político en el capitalismo (su lógica de funcionamiento) sólo se puede entender si se relaciona con la racionalidad del modo de producción capitalista. Son las características del proceso de producción de las relaciones sociales en el capitalismo las que generan objetivamente la percepción de lo político como una esfera separada de lo económico y del Estado como una instancia situada por encima de los intereses particulares, expresión de la universalidad.

---

[149] Nicos Poulantzas, obra citada, edición citada, p. 50.

La teoría gramsciana de la hegemonía sólo puede entenderse a plenitud y en profundidad si se la relaciona con la teoría marxista sobre el fetichismo. A diferencia de otros muchos marxistas contemporáneos suyos, Gramsci si había estudiado a fondo la filosofía hegeliana. Su lectura de *El Capital* le permitió captar muchos elementos que pasaron inadvertidos para otros. Y entre ellos la relación que existe entre la producción objetivamente condicionada de un mundo fetichizado y la capacidad de la burguesía para lograr el consenso legitimador de su poder.

Para Gramsci, como para Marx, no existen categorías sólo "económicas" o sólo "políticas". Al utilizar la noción de hegemonía no lo hizo para designar procesos particulares que se manifiestan en una supuesta región social independiente, sino para destacar que la hegemonía concierne al proceso social en todos sus aspectos. Es decir, a toda la reproducción social global. Las causas de la hegemonía de la burguesía se encuentran en las características esenciales objetivas que asume el proceso de producción social en las condiciones de predominio de la plusvalía y de universalización de la forma mercancía, y se realiza a través de todas las actividades vitales de los seres humanos – no sólo actividades laborales, sino también educativas, familiares, religiosas, artísticas, de producción científica, y otras.

Cuando se habla de hegemonía, estamos haciendo referencia a procesos históricos, a formas de vida y de autorrealización de los seres humanos individuales. Terry Eagleton ha señalado acertadamente que la concepción gramsciana de hegemonía es inherentemente relacional, además de práctica y dinámica. Es una concepción dinámica porque la hegemonía no es nunca un resultado alcanzado de una vez y para siempre, sino algo que tiene que ser constantemente renovado, recreado, defendido y modificado. No es un estado inmóvil, una situación de equilibrio estable. La hegemonía implica tensión, una tendencia y un contraste. La hegemonía de una clase es manifestación de su capacidad para encontrar formas nuevas de manejar los conflictos sociales, de cooptar y quitarle su filo subversivo a las nuevas manifestaciones de resistencia surgidas desde otras clases sociales, de recomponer constantemente los equilibrios perdidos. La hegemonía nunca es inmóvil. Es una expresión de la lucha de clases, de las "relaciones de fuerza" dinámicas que constantemente se renuevan en una sociedad. De ahí la dimensión relacional presente en la concepción gramsciana, pues la

hegemonía es algo en constante redefinición a partir de las características de los vínculos que la clase dominante establece con las demás clases. La hegemonía se realiza en relación de alianza o de enfrentamiento de la clase dominante con las otras clases. Y cada vez, en cada momento histórico, en contextos económicos, políticos, culturales, institucionales, cambiantes y en evolución. La dimensión práctica de esta teoría queda bien clara a la luz de todo lo anteriormente expuesto. La hegemonía de una clase no es el resultado del engaño, o de un tipo específico de actividad discursiva confinada a un espacio superestructural. Es el resultado de la capacidad, mantenida por esa clase, de lograr una imbricación específica (acorde a sus intereses) de la multilateralidad de formas de actividad práctica socialmente existentes.

IX.- El lugar del concepto de sociedad civil en el ideario político.

Resulta claro que la pluridimensionalidad en la que se resuelve la cuestión de la hegemonía nos lleva a entender la importancia de los procesos sociales y de formación de valores e ideas. Un elemento esencial de la teoría gramsciana de la hegemonía es su comprensión de la importancia de la sociedad civil. En otra parte me he referido extensamente a esta cuestión.[150] Aquí dispongo de menos espacio. En este capítulo comenzaré una explicación sintetizada sobre este tema.

Quiero comenzar recordando una anécdota que ya he contado en otra parte, pero que me parece asaz pertinente para el tema de este libro. En 1866, Prusia entró en guerra con Austria-Hungría, para reafirmar, por la fuerza de las armas, su papel hegemónico entre los distintos reinos en que se fragmentaba la nación alemana. Una sola batalla fue suficiente para que el ejército prusiano, haciendo gala de celeridad movilizativa, férrea disciplina y una demoledora precisión que asombraron al mundo, derrotara en toda la línea al austriaco, con lo que dió la primera demostración de lo que durante los 80 años posteriores sería su estrategia favorita: la guerra relámpago. Cuéntase que una noche, Bismarck, el Canciller de Hierro, artífice del II Imperio Alemán, celebraba con sus generales la victoria. Al calor de las libaciones, empezaron estos a discutir a quién correspondía el principal mérito en el triunfo. Uno argumentó que era la infantería la que, resistiendo a pie firme las embestidas enemigas, había desempeñado el papel clave. Otro adujo que había sido la caballería con sus oportunas cargas, la principal responsable del éxito. Un tercer general, inconforme, atribuyó el papel fundamental a la correcta posición y acertada puntería de la artillería. Cuando un cuarto general se disponía a hablar, Bismarck los hizo callar a todos, y sentenció: "el principal mérito de la victoria corresponde al maestro de escuela prusiano".

Que tan formidable confesión asombrara a los comensales de Bismarck, es algo comprensible, si se tiene en cuenta su extracción profesional. Que siga siendo indescifrable, 130 años después, para algunos que hoy se ocupan de pensar la relación entre lo político y lo social, es ya más preocupante. Que Bismarck, paradigma del despotismo y el militarismo, tuviera una tan clara visión del complejo entramado que

---

[150] Jorge Luis Acanda: *Sociedad civil y hegemonía*. Centro de investigación y desarrollo de la cultura cubana Juan Marinello. La Habana, 2002.

conecta el aula con el batallón, puede servirnos para confirmar lo que ya Gramsci vislumbrara: que todo Político, si es tal - y no por gusto escribo el sustantivo con mayúscula - es un Filósofo; pero también para asumir la necesidad de partir de un enfoque sistémico y totalizador cuando se quiere pensar sobre la esencia, funciones y espacios del Estado y la política. Bismarck comprendió que el poder no puede asentarse sólo en la imposición, y que el papel jugado por las instituciones educativas en la socialización temprana del individuo es esencial para la estructuración y mantenimiento del poder de una clase social.

Esta anécdota está muy relacionada con las concepciones de Gramsci sobre la hegemonía, precisamente porque apunta hacia espacios usualmente considerados como no políticos, pero que él, al igual que el estadista prusiano, consideró vitales para reflexionar sobre la cuestión del poder. Para Gramsci el poder de la burguesía no se apoyaba sólo ni principalmente en el Estado, sino en el conjunto de relaciones, instituciones y prácticas sociales a través de las cuales se produce y distribuye el conjunto de valores socialmente establecidos. A eso le llamó “sociedad civil”, y la consideró lugar privilegiado de afianzamiento del poder y de las luchas políticas decisivas. Pero para comprender el sentido y el contenido que le asignó Gramsci al concepto de sociedad civil, y su relación con la cuestión de la hegemonía, es preciso hacer un conjunto de consideraciones previas. Y ello por razones de carácter teórico y político. Las razones de carácter teórico están asociadas a las propias ambigüedades que caracterizan al uso del concepto de sociedad civil en la ciencia social contemporánea. Es un concepto altamente impreciso en su contenido, al que se le asignan significados distintos, y ha sido utilizado en discursos teóricos radicalmente divergentes por su finalidad. Es por ello que la utilización teórica de esta categoría exige, si queremos explicitar posiciones, una reflexión previa sobre la acepción en que se la utilizará. Las dificultades de carácter político emanan de la profusa utilización del término “sociedad civil” en discursos políticos encontrados e incluso frontalmente contrapuestos, pues es utilizado tanto por la derecha neo-conservadora como por sectores de la izquierda revolucionaria.

1.- El regreso de una metáfora.

El tema de la sociedad civil se ha situado en los últimos años en el centro de la atención de políticos y especialistas de las ciencias sociales, y también en el centro de los debates de la opinión pública. Asistimos a una verdadera explosión en la utilización de un término que había sido relegado al olvido desde mediados del Siglo XIX, y que ahora retorna con fuerza extraordinaria, sobre todo porque viene acompañado de una considerable carga de mesianismo. Como antaño ocurriera con otros conceptos, el de sociedad civil aparece acompañado del aura de ser no sólo la nueva llave teórica que permitirá develar los misterios del funcionamiento social, sino también - y por sobre todo - "el ábrete sésamo" para encontrar la solución a todos los males. Parece haberse convertido en la nueva escalera que, ahora sí y al fin, nos conducirá al Paraíso.

El concepto de sociedad civil aparece en el debate actual en forma tan recurrente como semánticamente imprecisa. Junto con otros conceptos (identidad, pueblo, nación, democracia) comparte el dudoso honor intelectual de haber sido aplicado en toda una pluralidad de contextos, con una variedad aún mayor de significados y connotaciones ideológicas. Adam Seligman destaca tres usos fundamentales de la idea de sociedad civil en la actualidad,[151] distintos pero que se interpenetran. El primero es su uso como slogan político. "Salvar a la sociedad civil", "recuperarla", o "reconstruirla" son lemas que se enarbolan de un extremo a otro del arcoiris político. Son usados tanto por la derecha como por la izquierda. El segundo uso sería como concepto sociológico analítico, para describir formas de organización social. En esta acepción, está muy vinculado a las ideas de democracia y ciudadanía participativas. Acorde con la ambivalencia política arriba mencionada, la idea de sociedad civil es utilizada por algunos para reforzar la concepción de la necesidad de la comunidad y de la existencia de sólidas relaciones interpersonales de colaboración, con el fin de hacer frente a los efectos del individualismo. Pero para otros representa un instrumento de apoyo a la idea del individuo como actor social autónomo, buscador instintivo de su máximo beneficio. En su tercer uso, *sociedad civil* es también un concepto filosófico, con carácter

[151] Adam Seligman, *The Idea of Civil Society*. The Free Press. New York,1992, pp. 201-204.

normativo, no sólo descriptivo, vinculado a reflexiones sobre el reino de la formación y funcionamiento de valores y creencias, y de acción simbólica.

Es evidente, por lo tanto, que estamos en presencia de una idea a la que no sólo se le asigna más de un contenido y una intención, sino además contenidos e intenciones contrapuestos. La plurivocidad de este término hace difícil toda discusión en torno al mismo. Ante todo porque tal plurivocidad despierta imágenes diferentes en los distintos interlocutores, ecos y resonancias específicos, según la acepción y/o uso con el que la idea de sociedad civil haya llegado a cada uno.

El concepto de sociedad civil regresó al vocabulario político contemporáneo acompañando a los procesos políticos ocurridos en los países del Socialismo Histórico en los años 80. Con ese concepto se englobaba a las distintas organizaciones y movimientos opositores al gobierno establecido, que minaron y condujeron al derrocamiento del sistema socio-político allí existente.

Para muchos, "sociedad civil" se convirtió en sinónimo de anti-socialismo. Ello parecía congruente con la utilización que de la idea de sociedad civil venia haciendo en esos mismos años la Nueva Derecha en los países capitalistas desarrollados. La ofensiva neo-conservadora, en su afán de eliminar las conquistas sociales alcanzadas por el movimiento obrero y las izquierdas, y de desmantelar al así llamado "Estado de Bienestar", enarbolaba la consigna de un "Estado de mínimos", de escasa intervención en la vida económica y social, despojado de sus funciones redistributivas, que permitiera lo que ellos llaman el "reforzamiento" de la sociedad civil, a la que se entendía como la esfera donde individuos económicamente autónomos establecen entre sí, en forma libre y voluntaria, y tomando como matriz al mercado, toda suerte de relaciones asociativas para enfrentar sus más diversas necesidades y resolverlas por sí mismos, sin la injerencia burocrática estatal.

La idea de sociedad civil fue utilizada como soporte teórico de la proyección política del Neoliberalismo. Ante el alud informativo que machacaba por la derecha, muchos olvidaron que había sido precisamente un reducido grupo de académicos anglosajones, de orientación progresista, los que habían rescatado a partir de fines de los '70 el concepto de sociedad civil del abandono en que tanto los políticos como las ciencias sociales lo había sumido en los últimos ciento treinta años. Andrew Arato, Jean

Cohen, John Keane y algunos otros pocos más, retomaron este concepto para elaborar una crítica al Estado capitalista (aunque también al Socialismo de Estado), intentando desarrollar una teoría contemporánea de la sociedad civil y el Estado que tratara de desafiar las prácticas estatistas de la socialdemocracia de postguerra, los avances del neo-conservadurismo y el alarmante índice de crecimiento de dictaduras militares y regímenes totalitarios.

Tal vez más consciente de este hecho, algunos sectores de la nueva izquierda latinoamericana adoptaron una posición más receptiva ante la imagen de la sociedad civil. La crisis de las formaciones estatales y de los partidos políticos tradicionales (incluidos los de izquierda y los marxistas) en América Latina llevó a muchos a propugnar el protagonismo, en la lucha contra la dominación, de movimientos populares de nuevo tipo: organizaciones barriales, movimientos estudiantiles y feministas, sindicatos, etc., a todos los cuales se identificaba con la sociedad civil. Si bien en la izquierda latinoamericana el uso del término "sociedad civil" tuvo un signo político opuesto al que le imprimieron los disidentes este-europeos y los neo-conservadores occidentales, en todas estas posiciones se manifestó una raíz conceptual común: la dicotomía Estado/sociedad civil. Esta "contraposición" entre ambos estaba ya presente en los textos de aquellos académicos anglosajones que habían "redescubierto" la idea de sociedad civil. Y ha funcionado como elemento común (en muchos casos, como el único elemento común) entre las distintas definiciones que se han intentado del concepto de sociedad civil pro parte de muchos teóricos sociales. Para dificultar aún más las posibilidades de un diálogo racional en torno a este tema, a la ambivalencia política antes señalada ha de sumársele la gran diversidad de acepciones teóricas que se han intentado para el concepto de sociedad civil.

Reproduzco aquí un fragmento de un artículo del sociólogo norteamericano Jeffrey Alexander en el que intenta hacer un recuento de algunas de estas disímiles definiciones: "*Alan Wolfe identifica a la sociedad civil con la esfera privada de la familia y la organización voluntaria. Adam Seligman la asocia a la regulación de la razón en un sentido altamente abstracto. Pateman afirma que la sociedad civil está inextricablemente vinculada a las relaciones patriarcales familiares (...) Cohen y Arato identifican a la sociedad civil con la totalidad de la vida social que se encuentra fuera*

de la economía, el estado y la familia".[152] El propio Alexander la entiende como forma de conciencia colectiva, esfera universalista de solidaridad social.[153] John Keane la define como "*el reino de actividades sociales (de propiedad privada, dirigidas al mercado, adoptadas voluntariamente o basadas en la amistad) que están legalmente reconocidas y garantizadas por el Estado".*[154] Jürgen Habermas convierte a la sociedad civil en sinónimo de la esfera pública, la rebautiza como "mundo de vida" y la contrapone al "sistema económico-político" que intenta "colonizar" a aquella.

Con todo, entre tanta diversidad de usos y sentidos, un conjunto de elementos en la interpretación de la sociedad civil se han difundido y generalizado con tanta fuerza que se han constituido en elementos comunes a posiciones teóricas y políticas diferentes. Se ha extendido una lectura de la noción de sociedad civil que se caracteriza por los siguientes rasgos:

1. Se la define por exclusión y antítesis con respecto al Estado. La sociedad civil sería lo que no es el Estado. De hecho, se trata de una interpretación por negación: es más lo que se dice sobre lo que ella no es, que sobre lo que es.
2. En tanto contrapuesta al Estado se la asume como una región no política, en el sentido de que en ella no priman las lógicas de dominación (o racionalidad estratégica), y que su objetivo no es la toma ni el desempeño del poder estatal.
3. La imprecisión conceptual se expresa en que se la entiende indistintamente como espacio o como sujeto. Lo mismo se habla de "fortalecer" a la sociedad civil como de "movilizarla".
4. Se le identifica en exclusiva con el espacio asociativo y la voluntariedad.
5. La espontaneidad sería otro rasgo esencial. La sociedad civil habría surgido independientemente del Estado y se desarrolla independientemente de él.
6. Se la entiende como algo homogéneo, y con una valencia exclusivamente positiva. "Fortalecer" la sociedad civil significa desterrar el autoritarismo, desarrollar la conciencia cívica de las personas, etc.

---

[152] Jeffrey C Alexander: "Las Paradojas de la sociedad civil", *Revista Internacional de Filosofía Política,* Madrid (4), nov. 1994, p. 85.
[153] Ibid, p. 75.
[154] John Keane: *Democracia y Sociedad Civil*. Alianza Editorial., Madrid, 1992, p. 19.

Entre los que comparten esta visión de la sociedad civil, el único punto esencial de discusión es con respecto a las instituciones que están o no dentro de ella. La polémica esencial es con respecto a la economía. Para los neoliberales, el mercado es el centro y el prototipo de la sociedad civil. Para las posiciones que buscan en la sociedad civil una vía para evitar o atenuar los efectos de las políticas neoliberales, ella no puede incluir al mercado, por ser este un espacio animado por una racionalidad "estratégica" o "instrumental".

Esta lectura de la idea de sociedad civil se fundamenta en un conjunto de presupuestos erróneos. Existen muchas razones, tanto de índole teórica, como histórica y política, para desestimarla. Su punto de partida es la aceptación de la concepción liberal sobre la contraposición Estado-sociedad, en la que el Estado se concibe como una instancia existente fuera y por encima de la sociedad, con una única función legítima: la de ser garante del orden y la estabilidad. Además, se sustenta en una comprensión instrumental y reduccionista del Estado, la política y el poder, y asume la visión positivista de la sociedad como un conjunto de espacios yuxtapuestos y con una relación de exterioridad entre ellos.

Contra la asunción difundida de la sociedad civil como esfera surgida de manera espontánea y en contraposición al Estado, es preciso destacar que tanto la idea de sociedad civil como su realidad estuvieron históricamente vinculadas al Estado y la centralización que este produjo. La interacción entre el Estado y la sociedad civil ha sido causal, y no se puede entender su decursar histórico fuera de este nexo. La sociedad civil surgió a la vida como parte de la construcción del Estado, y nunca ha sido simplemente un conjunto de instituciones localizadas fuera de éste.[155]

Este discurso prevaleciente sobre la sociedad civil ha sido rechazado por muchos en América Latina, por considerar que tiende a fortalecer el poder de la oligarquía dominante. Con la yuxtaposición simplificada Estado-sociedad civil, se pretende que el fortalecimiento de todo lo que no depende del Estado constituye un paso hacia la democratización y la emancipación. Resulta obvio que esta idea puede estar muy cerca del pensamiento neoliberal, pues conduce a aceptar que cualquier privatización sería un

---

[155] Al respecto: A. Giddens, *Beyond Left and Right*. Stanford University Press, 1994, pp. 124-125 y 135; M. Mann, *Las fuentes del poder social*, I y II, Madrid, Alianza Editorial, 1991-1997; K. Polanyi, *La gran transformación*, Madrid, La Piqueta, 1989.

paso hacia una sociedad civil más desarrollada. Este empleo de la noción de sociedad civil tiende a esconder las diferencias que realmente existen en la sociedad, haciendo que desaparezcan de la percepción de lo social fenómenos tales como las clases sociales, los grupos de poder económico, etc.[156] Ha conducido a que se diluya la centralidad de la relación capital-trabajo en la definición de las relaciones de poder.[157]

Esta invocación a la sociedad civil, por sus presupuestos fundacionales, no permite una visión actualizada de la complejidad de los procesos que se desarrollan actualmente en el mundo, y especialmente en América Latina. Como ha apuntado Norbert Lechner, ni siquiera plantea el problema de la integración social,[158] precisamente en el momento en que los procesos de recomposición económica en nuestro continente han conducido a la exclusión política y la marginalización económica de amplios sectores de la población. Es la realidad de estos procesos la que ha hecho evidente que la sociedad civil no es un cuerpo social homogéneo, y que en ella existen fuerzas e intereses de sentido no sólo diferente, sino incluso contrapuesto. A. Giddens ha alertado sobre la posibilidad de una relación de tensión entre la democratización y la reconstrucción de la sociedad civil, pues esta, por sí sola, no es fuente de relaciones sociales más humanas. El desarrollo de derechos abstractos y universales, como los que promueve el liberalismo, no contribuye a la creación de relaciones de comunidad.[159]

Identificar a la sociedad civil en exclusiva con las formas de asociacionismo no coercitivas significa olvidar que a menudo ese espacio es en si mismo coercitivo.[160] Los fenómenos y relaciones de carácter espiritual (creencias religiosas, tradiciones, etc.), pueden ser – y de hecho han sido – elementos con un alto poder restrictivo que han funcionado como garantes de la asimetría social y la desigualdad.

Esa comprensión abstracta de la sociedad civil conduce necesariamente a que toda invocación a su movilización o reforzamiento se quede en una vacía alusión genérica a la acción colectiva no estatal. Fernando Vallespín ha destacado que con esto

---

[156] Al respecto: Klaus Meschkat: “Una crítica a la ideología de la sociedad civil”, en: P. Hengstenberg/ K. Kohut/ G. Maihold (edit.). *Sociedad civil en América Latina*, Nueva Sociedad, Caracas, 1999.
[157] Haroldo Dilla, “Pensando la alternativa desde la participación”, Temas, La Habana, nr. 8, 1996, p. 107.
[158] Norbert Lechner, “La problemática invocación de la sociedad civil”, Espacios, San José de Costa Rica, nr. 4, abril-junio 1995, p. 11.
[159] A. Giddens, obra citada, p. 125.
[160] Benjamin Barber, *Un lugar para todos*, Paidós, Barcelona, 2000, p. 12.

se corre el peligro de pasar de un discurso antiestatista a un discurso antipolítico.[161] Por su parte, Benjamín Barber ha llamado la atención al hecho de que no necesariamente todo lo que está en contra del Estado está a favor de la sociedad civil.[162] El discurso antiestatista funciona como elemento legitimador de prácticas políticas antipopulares, que han llevado a la privatización creciente del espacio público, elemento fundamental de toda sociedad civil.

La identificación de la sociedad civil con lo no político tiende a poner en escena un antiestatismo en el momento preciso en el que el debilitamiento de las funciones sociales y económicas del Estado y su retraimiento de estas áreas ha agudizado el problema de la articulación social, y ha favorecido la reconducción de la participación popular *"por vías parroquialistas y <getoizadas>, apoyada en la propia fragmentación-exclusión de los sectores populares y funcional a los procesos de descentralización-privatización del Estado".*[163]

El aumento del carácter cosificado y enajenante de los Estados históricos ha dado lugar a que pase a un primer plano el problema de la relación Estado-individuo, y a la necesidad sentida de pensar un espacio intermedio entre ambos, una especie de "refugio" donde el individuo pueda encontrar protección ante el Leviatán que intenta devorarlo todo. El desmoronamiento de los socialismo burocráticos y autoritarios de Europa Oriental, así como el déficit fiscal permanente y el profundo desgaste de la credibilidad política de los "Estados de bienestar" en el mundo capitalista desarrollado, han sido factores objetivos que han dado lugar a un conjunto de transformaciones en el sistema de relaciones políticas de un espacio vacante, espacio por el que pugnan fuerzas de distinto signo por imprimirle una significación moral y política específica. La recurrencia en el uso de la metáfora de sociedad civil es expresión del impacto de esos factores objetivos en la conciencia, tanto del ciudadano de a pie como de los políticos profesionales y los científicos sociales. Toca ahora analizar el origen histórico de esa metáfora y acotar todos los elementos necesarios para poder determinar su pertinencia y utilidad como instrumento de análisis y proyección.

---

[161] F. Vallespín, "Sociedad civil y <crisis de la política>", Isegoría, Madrid, nr. 13, 1996, p. 40.
[162] B. Barber, ibid.
[163] Haroldo Dilla, obra citada, p. 104.

2.- Sociedad Civil y Modernidad

Algunos autores han rastreado el origen de la expresión *sociedad civil* en la teoría política medieval e incluso en la de la Antigüedad. Pero aquí me voy a referir a los usos del término a partir del Siglo XVII, cuando importantes pensadores ingleses de la época la incorporaron al vocabulario de la filosofía política moderna. . Creo que un importante punto de partida para llegar a una determinación del contenido y valencia de este concepto nos lo brinda la siguiente idea de Helio Gallardo: el concepto de sociedad civil es una construcción de la modernidad, un efecto del imaginario social de la modernidad.[164] Empecemos entonces por precisar el concepto de modernidad.

Carlos Marx definió a la modernidad como aquel tipo de organización social en la que el mercado ocupa el lugar central y determinante en la estructuración de las relaciones sociales, erigiéndose en el elemento mediador en toda relación intersubjetiva y objetual. La racionalidad económica se impone a todas las demás (la política, la religiosa, la artística, etc.), y somete a sus dictados a las más variadas esferas de la vida social. Las relaciones entre las personas se conforman según el modelo de las relaciones económicas.

Una vez que el mercado se ha convertido en la esfera fundamental de establecimiento de las relaciones inter-subjetivas y objetuales, toda otra forma de establecer y evaluar estas relaciones se deslegitima y es rechazada. Los principios de organización de la vida social basados en ideas religiosas, en jerarquías de castas o en pertenencias étnico-tribales, pierden su anterior primacía. Es el proceso de "desencantamiento del mundo" de que hablara Max Weber.

Jacques Bidet nos ofrece una interpretación de la época moderna que continúa las huellas del análisis marxiano. Lo que avanza a un primer plano como patrón o modelo de relación social en la modernidad es la forma contrato. Más propiamente, un tipo específico de la forma contrato. La modernidad se puede definir por la relación contractual: es la época histórica en la que toda relación no contractual, no fundada en el principio del consentimiento mutuo, ha perdido su legitimidad. Se deja de reconocer

[164] Helio Gallardo: "Notas sobre la sociedad civil", Revista *Pasos,* San José de Costa Rica (57), enero-febrero 1995, p. 15

cualquier diferencia natural de estatuto entre los individuos. Pero esa relación contractual está impregnada de dominación. La relación contractual interindividual es desigual. Es contractual en tanto no se basa en la violencia, en la coerción física, pero se realiza entre personas que no son iguales en tanto entes sociales, pues ocupan posiciones diferentes en el mercado. Tienen un poder económico que no es igual. Como señala Bidet, esta contractualidad engendra situaciones no contractuales: no todos los individuos que contratan están en libertad de elegir sus términos. "*El desposeído, el que ha sido despojado por el mecanismo mercantil, encuentra la contractualidad como pura violencia*".[165] La relación de contractualidad en las condiciones de predominio del mercado es una relación de dominación. "*La relación moderna... constituye entonces... una relación de contractualidad-dominación. Tal como dice Marx: una relación en la que la dominación y la explotación están fundadas en la igualdad y la libertad*".[166]

Las relaciones contractuales modernas sólo pueden existir si se cuenta con un poder central, un Estado, que asegure el respeto a las normas establecidas. Bidet destaca que la modernidad se basa en las relaciones contractuales inter-individuales, aunque también en las relaciones contractuales entre el individuo y el Estado. El Estado es aceptado como legítimo porque garantiza el respeto de las normas, principios y convenciones que permiten el establecimiento de relaciones contractuales inter-individuales. Pero como esas relaciones son desiguales, y en ellas encuentran un canal de manifestación la explotación y la dominación, es lógico que aparezcan lo que Bidet llama *relaciones contractuales asociativas.* Ellas expresan el interés de los que comparten una misma posición en el mercado (de dominación o de subordinación) de asociarse entre sí *contra otros*, para alcanzar el control del Estado (o mantenerlo y reforzarlo, si ya lo tiene) y de esa manera actuar con respecto a las normas, convenciones y principios que rodean y facilitan el funcionamiento de esa relación de contractualidad-dominación (aquí también para reforzarlas o sustituirlas, según la posición en que se encuentren los individuos que se asocian).

De toda la exposición anterior, quiero resaltar dos ideas que me parecen importantes para el tema que nos ocupa. La primera es comprender que la idea de

---

[165] Jacques Bidet: *Teoría de la Modernidad*, Ed. Letra Buena/Ed. El Cielo por Asalto, Buenos Aires, 1993, p. 11.
[166] Ibid, p. 12.

sociedad civil, surgida en el ideario político moderno a partir del siglo XVII, nace en el seno de - y condicionado por - un cierto sentido común o estilo de pensamiento que emergía y se desprendía del proceso de conformación y desarrollo de las relaciones sociales capitalistas, y expresaba una determinada concepción de la articulación de la sociedad con el Estado. A lo que quiero apuntar aquí es a la *historicidad* del concepto de sociedad civil, a la necesidad de analizarlo a partir de su vinculación con el referente histórico-social objetivo que este término intenta expresar en cada momento. La segunda idea me parece también asaz pertinente, sobre todo teniendo en cuenta algunos de los lugares comunes en boga hoy día en la discusión sobre la idea de la sociedad civil: la relación asociativa es una *relación constitutiva de poder,* a la que "*no le corresponde la inocencia que comúnmente se le atribuye*".[167] Los individuos se asocian para luchar por algo y/o contra algo. Es un resultado necesario - a la vez que una condición - de la relación moderna de contractualidad-dominación. Por otro lado, las relaciones de asociatividad no son algo de lo que se puede prescindir, de la misma manera que no se establecen en forma casual o puramente volitiva. La asociatividad es una expresión del carácter contradictorio de la modernidad. No es un rasgo secundario o prescindible. La relación contractual con el Estado no puede sustituirla.

Basándonos en esta interpretación de la modernidad, y en estos dos principios que subrayamos, podemos pasar ahora a investigar qué necesidades e intencionalidades se expresaban en la idea de sociedad civil cuando apareció en el pensamiento político inglés del siglo XVII.

3.- La idea de sociedad civil en el imaginario liberal.

La idea de sociedad civil nace junto con el pensamiento liberal, y constituye uno de sus elementos básicos. Para muchos hoy liberalismo y sociedad civil están directamente vinculados al concepto de democracia. Pero ese no fue el caso en la época histórica en que ambos términos surgieron. Liberalismo no significa democracia, y los primeros pensadores a los que se les llamó "liberales" distaron de ser demócratas en el sentido actual del término. El nacimiento del liberalismo como dirección del

[167] Idem, p. 12.

pensamiento político fue expresión del interés de la naciente y ya pujante burguesía (sobre todo la inglesa, donde esta corriente nació en el S. XVII) de imponer límites a la acción de un poder estatal que aún no controlaba, de carácter aristocrático-feudal, y que podía interferir, con sus intervenciones arbitrarias, en el libre juego de las relaciones capitalistas de mercado, creando dificultades a su despliegue. En sus inicios, el liberalismo tuvo que enfrentarse al problema de conciliar la necesidad de libertad de la burguesía para construir su sistema de relaciones sociales, con el imperativo de la existencia de un poder centralizado que garantizara el cumplimiento de las reglas de funcionamiento de contractualidad-dominación, que no se inmiscuyera en la conformación de un espacio de asociatividad por y para la burguesía, y que a la vez respetara y protegiera ese espacio. Con razón afirma Keane que los primeros pensadores liberales comprendieron que "*el reconocimiento incondicional de la soberanía del Estado podría desembocar en disminución del poder de sus súbditos. Vieron que era necesario justificar al Estado centralizado, pero a la vez trataron de justificar los límites de sus poderes potencialmente coactivos*".[168] En una situación histórica en la que la burguesía era la clase económicamente preponderante, pero aún no era la clase políticamente dominante, la racionalidad del mercado no siempre concordaba con la Razón de Estado. El liberalismo temprano intentó resolver el reto de fundamentar teóricamente la supeditación de la Razón de Estado a la Razón del Mercado, elaborando un concepto único de Razón universal, que funcionara como tribunal calificador o descalificador de cualquier proceso e institución social tomando como base sus efectos sobre la propiedad del burgués. La imagen ideal del burgués fue elevada a prototipo del individuo. Razón e individuo se convierten en dos figuras fundamentales de la filosofía política liberal. "*Cuestionando los poderes de las monarquías despóticas y sus pretensiones de sanción divina, el liberalismo pretendió restringir los poderes del Estado y definir una esfera privada especial, independiente de la acción del Estado*".[169] Es a esa región de la vida personal, familiar y económica, a la que se llamó sociedad civil. En esta concepción, la sociedad civil tiene su propia racionalidad, que es vista aquí como la de la contractualidad, la del mercado, y esa racionalidad es entendida

---

[168] J. Keane, obra citada, edición citada, p. 56.
[169] David Held: *Modelos de Democracia.* Alianza Editorial, Madrid, 1991, p. 58.

como superior a la de la actividad política del Estado, que por ello no debía interferir con aquella.

El principio sobre el que se irguió la teoría liberal y que constituyó a su vez un elemento que la condicionó en su desarrollo posterior, fue la concepción del individuo como propietario. El individuo es libre - se pensaba - en la medida en que es propietario de su propia persona y sus capacidades. La libertad es entendida como función de la propiedad. La sociedad se constituye por las relaciones de intercambio (por ende, contractuales) entre propietarios. Es importante destacar que en la interpretación liberal, la actividad política es instrumental: queda subordinada al mantenimiento de unas relaciones de cambio seguras, y para la protección de la propiedad; garantiza el marco o las condiciones de libertad para que los fines privados de los individuos puedan ser realizados en la sociedad civil. El individuo era el propietario varón, y las nuevas libertades eran esencialmente para los varones de la burguesía, beneficiarios directos del crecimiento de la economía de mercado.[170]

Razón, individuo y sociedad civil son tres elementos básicos de la visión liberal de lo social. La Razón es transfigurada en razón instrumental, como expresión sublimada de las leyes de funcionamiento del mercado[i].[171] El individuo es entendido como el varón propietario. Y la sociedad civil como la sociedad bien organizada, espacio ordenado (*civilizado*) donde esos individuos propietarios despliegan su asociatividad. En la concepción liberal temprana, nada podía interferir en ese despliegue. Ni el Estado, ni otras formas de asociatividad estructuradas por aquellos grupos sociales no comprendidos dentro de los marcos conceptuales del "individuo" (a saber: obreros, mujeres, etc.). Este concepto de sociedad civil, por tanto, no abarcaba, en la mente de sus creadores, todas las formas de asociatividad, sino tan sólo las que se correspondían con la Razón - vale decir, con el mercado. Era una idea más bien excluyente, pues sus márgenes de inclusión estaban restringidos. Para las personas que vivieron en esta época, estaba bien claro este carácter restringido de la idea de sociedad

---

[170] Idem, p. 59.

[171] "*Para una burguesía en trance de emanciparse, la violencia venía representada ante todo por los privilegios feudales, la arbitrariedad absolutista y las restricciones al libre intercambio de mercancías. El intercambio de mercancías no podía representar sino uno de los modelos socialmente relevantes de relaciones intersubjetivas exentas de coerción y violencia*". Wellmer, Albrecht: *Finales de partida: la modernidad irreconciliable.* Ediciones Cátedra, Madrid, 1996, p. 131.

civil, vinculada sólo a la propiedad privada. Bernard Crick reproduce un debate sostenido a mediados del S. XVII en el Consejo Parlamentario del Ejército de Cromwell, que demuestra claramente esta afirmación. Un representante de las soldados pobres clamaba: "*Hay miles de nosotros, soldados que hemos arriesgado nuestras vidas, que tenemos pocas propiedades en el reino, y sin embargo tenemos derechos de nacimientos. Y ahora vosotros sostenéis que, a menos que un hombre tenga una propiedad en el reino, no tiene derechos en él. No me extraña que estemos tan decepcionados*". La respuesta que recibe acude a esta concepción excluyente de sociedad civil: "*Ciertamente nadie puede quitarles sus derechos de nacimiento, pero en la sociedad civil hay leyes y una constitución similares a los derechos de nacimiento, y ningún hombre tiene derechos sobre la propiedad de otro. Si todos los hombres votaran por igual, pronto muchos se apoderarían de la propiedad de otros hombres*".[172] (Crick : 23) Casi cien años después, Rousseau, en su *Discurso sobre la desigualdad de los hombres* escribió: "*El primero que, habiendo cercado un terreno, descubrió la manera de decir: Esto me pertenece, y halló gentes bastante sencillas para creerle, fue el verdadero fundador de la sociedad civil*".[173]

La idea de sociedad civil, en sus inicios, expresó los intereses e intenciones de un sujeto social específico: la burguesía mercantil que aún no disponía del poder político. Veamos como intentó expresar estas determinaciones.

4.- La Ilustración escocesa.

Con Hobbes y Locke apareció ya en forma explícita la idea de sociedad civil. En sus orígenes, este término surgió en contraposición al de "sociedad natural". La sociedad civil es presentada como una esfera institucionalizada superior por su orden y su lógica a la conflictividad y anarquía inherentes al estado de naturaleza. "Sociedad civil" significa sociedad bien organizada, con un Estado que garantiza esa organización. Como señala Helio Gallardo, con la imagen de sociedad civil del siglo XVII "*encontramos el imaginario propio de una modalidad productiva en expansión... cuya racionalidad, proclamada y asumida como la más alta, potencia la destrucción sin*

[172] Bernard Crick: *Socialismo.* Alianza Editorial, Madrid, 1994, p. 23.
[173] J.J. Rousseau: *Obras Escogidas*. Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 1973, p. 553.

culpa ni responsabilidad de todas las otras racionalidades (culturas, formas de asociación y reproducción de los factores de la producción no capitalistas)".[174] Pero serán autores escoceses del S. XVIII los que le otorguen su estatuto filosófico a la misma, vinculándola a una concepción específica del hombre.

El desarrollo de las relaciones sociales capitalistas hizo evidente - sobre todo a partir del S. XVII y más aún del S. XVIII - la existencia de una serie de oposiciones que no se conocían en la sociedad anterior, y que ahora adquirían carácter de existencia problemática de los individuos en la sociedad. Se trataba de la contraposición en desarrollo entre privado/público, individual/social, egoísmo/altruismo, vida gobernada por la razón/vida gobernada por las pasiones. Estas oposiciones devinieron constitutivas de nuestra existencia en el mundo moderno. Por cuanto ya la sociedad no se concebía en los términos holisticos y jerárquicos del orden medieval, sino en los de la existencia de individuos activos y autónomos, era preciso encontrar un nuevo vínculo entre los particulares, vínculo que no fuera tangencial, externo y casual a la determinación esencial de estos individuos, sino inherente y necesario a la misma. La Ilustración escocesa retomó el concepto de sociedad civil y lo trabajó desde una perspectiva ética en un intento de encontrar una síntesis entre estas antítesis, de manera de proporcionar no sólo una interpretación teórica de la sociedad como un todo (y no como simple unidad mecánica de fragmentos opuestos) sino también de argumentar que era precisamente en la esfera del intercambio - en los marcos de la sociedad civil como lugar de encuentro de individuos autónomos - donde se plasmaba la unidad intrínseca de los mismos. Presentar la sociedad civil como esfera de encuentro y realización, y no como campo de lucha y antagonismo.

Para ello, estos pensadores desarrollaron una teoría antropológica en la que se concebía la existencia en el hombre de un conjunto de inclinaciones o sentimientos innatos, que lo inclinaban a la cooperación y la reciprocidad. El reconocimiento de la distinción entre lo público y lo privado y lo social y lo individual, y la necesidad para la ideología liberal de formular un marco unitario para la acción ética - que permitiera legitimar desde una perspectiva moral la actividad económica del individuo/propietario - condujo a estos pensadores del S. XVIII a plantear la idea de la existencia innata en los

---

[174] Helio Gallardo, obra citada, edición citada, p. 17.

hombres de “inclinaciones morales” y “solidaridad natural”, lo cual a su vez serviría como fundamento para la idea de sociedad civil. Elaboraron una antropología “ingenua” que funcionaba como intento de basar la existencia del orden social en una propensión humana a la reciprocidad. Elemento central en esta perspectiva era la idea de la esfera del intercambio como enraizada en una esfera de valores apuntalados sobre la reciprocidad del reconocimiento individual. Para la Ilustración escocesa, el espacio público de intercambio e interacción - el reino de la sociedad civil - significaba no un simple espacio “neutral” de intercambio mercantil en el que individuos ya plenamente formados se encuentran para intercambiar propiedades y desarrollar el comercio, la industria o las artes, sino que significa en sí mismo el *escenario ético* en el que los hombres se constituyen en su individualidad a través del acto mismo de intercambiar con otros.

Para Adam Smith, por ejemplo, el foco y la fuerza motivante de la actividad económica era el impulso, existente en todo ser humano, de la búsqueda de reconocimiento por los otros, reconocimiento que solo podría alcanzar como resultado de su éxito económico. La existencia de las instituciones públicas es el resultado, por una parte, de una convención entre ciudadanos que se mueven por su propio interés, y por otra, de la sociabilidad natural. En consecuencia, las instituciones sociales y políticas, con el Estado a la cabeza, no tienen ningún origen natural: son mecanismos que se han desarrollado en respuesta a las exigencias de la naturaleza humana. Los individuos se conciben desde la racionalidad económica como movidos por su propio interés, pero con una propensión “natural”, innata, al intercambio. “Estamos… ante una *deificación* del mercado, ante una *metafísica* del mercado”.[175] El énfasis en la reciprocidad y el reconocimiento atraviesa todo el pensamiento de la Ilustración Escocesa sobre la sociedad civil, y sirve para apuntalar el “propósito de intercambio” que constituye el corazón de las relaciones de mercado.[176]

Esta visión de la sociedad civil - que podemos llamar visión “clásica” y que desarrolló un conjunto de aspectos o aristas del concepto que han de ser tenidos en cuenta en cualquier reformulación y utilización del mismo - que resulta del proceso de elaboración a la que la sometieron los teóricos del liberalismo inglés en los siglos XVII

---

[175] Vicente Domingo García Marzá: *Teoría de la Democracia*. NAU llibres, Valencia, 1993, p. 64.
[176] Adam Seligman, obra citada, edición citada, p. 27.

y XVIII, tuvo como un elemento específico la interpretación del espacio social de la interacción humana como una esfera moral, y no simplemente como un escenario neutral de intercambio. Los atributos morales del individuo y la sociedad eran derivados de la naturaleza misma del hombre (de su propensión innata a la maximización de sus utilidades, al intercambio y al reconocimiento). "*Lo específico*- señala Seligman - *es precisamente ese acoplamiento de una visión de la sociedad con ese campo moral implicado por el término <sociedad civil>***,** *mientras que, al mismo tiempo, se fundamenta este campo en una lógica intra-mundana y no en una realidad trascendente*".[177] Pero como afirma este mismo autor, la idea clásica de sociedad civil se demostró como una síntesis demasiado endeble que no pudo soportar los embates provenientes del despliegue de la racionalidad instrumental del mercado.

5.- El cambio de perspectiva: de la *civil society* a la *bürgerliche Gesellschaft***.**

La imagen de la sociedad civil forjada por la Ilustración escocesa se fundaba en una interpretación específica de las relaciones entre las pasiones humanas y sus intereses. La clave estaba en su idea de Razón, concebida ella misma como un elemento de los sentimientos naturales. La razón y la racionalidad nos llevarían, debido a la innata benevolencia del ser humano, a una actitud hacia la sociedad basada en la comprensión y el amor. Los sentimientos naturales surgen de una feliz confluencia de razón y benevolencia. El elemento central de esta concepción de la sociedad civil lo constituía la interpretación de la unidad de razón y sentimiento morales.

Hume comprendió que esta concepción sobre la sociedad civil hacía descansar la unidad de lo individual y lo social, de lo privado y lo público, en una fragil concordancia de razón y moral. Renunció a cualquier representación del orden social en términos de un bien moral sustantivo. El modelo normativo de una sociedad bien organizada ("civilizada") se apoyó ahora en la razón. Presentó como la única garantía del orden social al interés propio razonado. Y dio un paso muy importante en la historia de la evolución de la idea de sociedad civil, al cambiar por completo la perspectiva del análisis. Hume presentó en forma estricta la distinción entre justicia y virtud, entre una

---

[177] Ibidem, p. 31.

esfera pública basada en el interés propio y una esfera estrictamente privada de moralidad. Se abría así una etapa nueva en la interpretación del tejido social, que dejaba atrás la motivación básica - presente en la metáfora de sociedad civil desarrollada por la Ilustración escocesa - de intentar expresar el vínculo entre estas dos esferas como una relación de unidad e interpenetración.

El reto que implicaba esta separación entre razón y moral, entre la esfera de lo público y la de lo privado para una nueva interpretación totalizadora de la sociedad, fue recogido por Kant, quien permaneció dentro de los marcos de esta problemática humeana. Kant unió las ideas de libertad y justicia con la idea de un funcionamiento progresivo de una razón trascendental. La razón sería la encargada de proporcionar ese ideal mediante el cual nuestro juicio podría guiar a la ley moral. Si los ilustrados escoceses construyeron su idea de la *civil society* basándose en una interpretación específica del *moral sense*, el imperativo categórico kantiano proveía una formulación diferente y más racional al respecto. Ahora este imperativo no se apoyaba en alguna esencia natural innata, sino en el seguimiento de las condiciones formales de la razón misma.

Para comprender la transformación que operó Kant con respecto a la concepción tradicional de la *civil society* desarrollada por los pensadores anglosajones de los siglos XVII y XVIII, es preciso tener en cuenta el condicionamiento ideológico de sus propuestas. Wellmer ha destacado la relación entre el “modelo de discurso” kantiano y el “modelo de mercado”.[178] Kant recogió la tradición del pensamiento liberal de basar el funcionamiento adecuado del edificio social sobre una esfera de lo público que legitimara la primacía del principio del interés individual, presentándolo como substanciación del funcionamiento de la razón. Pero su propuesta de síntesis de lo individual y lo social se apoyó sólo en los mandatos de la razón.

La formulación del principio de la “insociable sociabilidad” permitió presentar los antagonismos desencadenados y exacerbados por el despliegue de la modernidad como un medio del que se sirve la naturaleza para lograr el desarrollo de las capacidades humanas. Es este plan natural el que obliga a los hombres a llegar a una forma de organización de la sociedad que permita compaginar esa tendencia al

---

[178] Albrecht Wellmer, obra citada, edición citada, p. 135.

antagonismo con una limitación de la misma que garantice la libertad de cada cual. Kant desechó la idea del sentimiento moral como instrumento que permitiera establecer esas regulaciones a la actividad humana, y avanzó a primer plano la idea de la necesidad de orientar la acción por un fin que sea afirmado por la razón como deber. Salir del "estado de naturaleza" para constituir una forma superior de organización social mediante un "contrato originario" fue presentado ahora como un imperativo que no se puede argumentar suficientemente con el impulso natural ni con un sentimiento moral, sino tan sólo como una exigencia racional. El principio del imperativo categórico constituyó el corolario teórico de la contraposición entre Derecho y Moral, entre el reino de los fines y la vida cotidiana, y de la continuación por Kant de la distinción crítica fijada ya por Hume entre lo jurídico y lo ético.

La conceptualización de la esfera de lo público es un elemento central de la teoría de Kant, para quien la autonomía del hombre (y con ella, la de la razón) sólo podía alcanzarse a través de la participación de los ciudadanos en las estructuras de la actividad política. Pero es sabido que este filósofo diferenció entre los ciudadanos "activos" y los "pasivos". La actividad en esta esfera (de hecho, el ejercicio de los derechos de participación ciudadana) estaba reservada a los individuos que alcanzaran una garantía económica de su autonomía. Por ende, sólo a los propietarios, a los burgueses. Sólo los ciudadanos "activos" tendrían derecho y posibilidad a ejercitar esta función de crítica racional en el espacio de interrelación contractual que los ingleses denominaron con el término de "*civil*". Kant expresó esta limitación clasista del campo de la "*civil society*" con mayor claridad que sus antecesores anglosajones. No es de extrañar, por lo tanto, que en ausencia de un término idéntico en lengua alemana para traducir el adjetivo inglés "*civil*" (cosa que no ocurre en el francés o el español) los traductores germanos (anteriores a Kant) de las obras de Hobbes, Locke y los ilustrados escoceses, escogieran el término *"bürgerlich"*. La *civil society* se tradujo como *bürgerliche Gesellchaft*, o sociedad de los *bürgern*, de los que viven en las ciudades, de los burgueses. En esencia, como *sociedad burguesa*. Una traducción, por lo demás, que captaba en forma adecuada la esencia lógica de la idea de *civil society*. Gallardo afirma que este concepto nació "*en el siglo XVIII para designar la sociedad bien ordenada burguesa y su cotidianidad, por oposición a las antiguas relaciones medievales. Desde*

este punto de vista, histórico, puede ser usado como sinónimo de sociedad burguesa y sociedad moderna... También, como sinónimo de sociedad de ciudadanos".[179] Los ciudadanos, los *bürgern* - y eso estaba bien claro para todos los liberales de la época, incluso para Kant con su distinción entre "activos" y pasivos" - son los que gozan de autonomía económica. Los propietarios, los burgueses. Kant utilizó el adjetivo *bürgerlich* como cotérmino del inglés *civil*, y la expresión *bürgerliche Gesellschaft* por *civil society*, expresando en forma más rigurosa y explícita la tendencia ideológica que lo animaba.

Este matiz que capta la expresión alemana y que no resulta tan claro en el adjetivo inglés *"civil"* es algo a tener en cuenta sobre todo para poder analizar la teoría que desarrolló después Hegel sobre el tema que nos ocupa, y para poder hacer una valoración justa de la crítica de Marx a la filosofía hegeliana del Derecho y el Estado. No tenerlo en cuenta ha llevado a muchas lecturas superficiales por parte de autores tan ansiosos de descalificar a Marx que ni siquiera han parado mientes en el hecho de que este, en sus escritos al respecto, utilizó unas veces la expresión *bürgerliche Geselleschaft*, pero otras se tomó el trabajo de emplear el término francés *societè civile.* Lo que quiero destacar aquí es el cambio de matiz que se fija en la expresión *bürgerliche Gesellschaft* y señalar que - a despecho de la mayoría de los traductores al español, que no han sido capaces de aprehender este momento - la traduciré de aquí en adelante como *sociedad civil burguesa.*

El modo en que Kant intentó lograr la síntesis entre lo individual y lo social se apoyaba, como vimos, en establecer una distinción crítica entre lo jurídico y lo ético. La esfera de lo público era, para Kant, la esfera del derecho, pero no la esfera de lo ético. Lo ético encontraba su asiento sólo en el funcionamiento privado de la vida interior. La esfera de la moralidad y la ética está divorciada de la visión representativa de la sociedad como comunidad jurídica. Con ello Kant agudizó la tensión entre lo público y lo privado. *"Al distinguir entre el derecho, o el deber, por un lado, y la ética por el otro, y al reservarle a esta última un lugar en la esfera de lo privado, la teoría kantiana*

[179] Helio Gallardo, obra citada, edición citada, p. 19.

deja sin resolver la cuestión crítica de la representación ética, del estatuto de la esfera pública".[180]

Fue esta separación de lo jurídico con respecto a lo ético lo que provocó la crítica hegeliana a Kant. Este divorcio del derecho público y la moralidad privada implicaba para Hegel una realización mediada e incompleta de la Razón. Kant asumía a la moralidad sólo como principio regulativo, y no la vía en su plena integración en la esfera del Derecho. Hegel representó un momento de inflexión en la historia de la idea de sociedad civil, en tanto intentó superar la distinción entre legalidad y moralidad, entre comunidad jurídica y vida ética que se había fijado en el pensamiento liberal con Hume y con Kant, y conciliar la tradición clásica de la eticidad con la interpretación moderna del individuo que se había plasmado en esta idea.

Hegel procuró crear un marco teórico que reconociera la diferencia entre los intereses particulares y los universales, pero que lograra unirlos en un sistema de derecho que representara una esfera de la libertad devenida real. Su concepción de la sociedad civil burguesa era mucho más compleja que la de sus antecesores. El estaba advertido de que la *bürgerliche Gesellschaft* es una sociedad de propietarios, iguales ante la ley.[181] Fue el primero en reconocer la significación de los resultados alcanzados por los economistas ingleses (en especial Adam Smith) para una filosofía del Estado y el Derecho. Trató de lograr una nueva síntesis entre el principio individualista del jusnaturalismo liberal y el concepto universalista de la *Sittlichkeit*, hasta entonces mantenido sólo por el romanticismo. Deseoso de rescatar una concepción de la eticidad como fundamento jurídico, encaminó sus esfuerzos a relacionar la idea de la *Sittlichkeit* con un ámbito nuevo, que el estudio de Adam Smith había abierto ante sus ojos: la esfera de las necesidades y el trabajo. De ahí que su concepción de la sociedad civil burguesa abarcara tres elementos: el sistema de las necesidades, la administración de la justicia, y la policía y la corporación (o sea, los órganos que cuidan de los intereses particulares).

En la concepción hegeliana no hay lugar para dicotomías ni identidades simples. La sociedad civil burguesa no es el Estado, pero existe en interacción con este. Esta interpretación estaba enderezada a rechazar una de las asunciones básicas del

---

[180] Adam Seligman, obra citada, edición citada, p. 44.
[181] Albrecht Wellmer, obra citada, edición citada, p. 47.

jusnaturalismo: la de un "estado de naturaleza" pre-estatal que es superado por la formulación de un contrato entre individuos autónomos. Hegel rechazó esta idea, y afirmó que una sociedad basada en el contrato sólo puede constituirse en un medio ya regulado por instituciones políticas.[182] Las teorías contractualistas del Estado se basan en la ficción teórica del "hombre natural", o ente pre-político. Y Hegel subrayó la imposibilidad de que semejante ficción pudiera proporcionar el basamento conceptual de un orden estatal que garantice la estabilidad de la propiedad.

El rechazo hegeliano al principio jusnaturalista del contrato y a la interpretación del individuo que en él se contiene se manifiesta en la crítica que dirigió a la ética kantiana, a la que le reprochó un universalismo vacío, que dio paso a una construcción atomista del Estado. Para Hegel, Kant edificó la racionalidad del Estado tomando como punto de partida la racionalidad del individuo. Pero una interpretación de la racionalidad del Estado que se afinque en la pluralidad de individuos aislados, cada uno persiguiendo sus fines específicos, no puede funcionar cabalmente como legitimador de un orden político que intente expresar los intereses del todo social. Hegel, consciente de ello, buscó abrir espacio, en su filosofía del Derecho, a la necesidad de una razón que se objetiva en el Estado, para poder lograr la síntesis de los intereses particulares con los generales.

En su interpretación de la dimensión ética de la sociedad civil burguesa, Hegel tomó posición equidistante tanto de las posiciones del jusnaturalismo, que la valoraba sólo positivamente, como también de la crítica romántica de la modernidad, que la rechazaba *in toto*. Es preciso destacar el análisis "a la vez crítico y afirmativo" que hace Hegel de la pérdida de la eticidad en la sociedad civil.[183] En su *Filosofía del Derecho* destacó que el sistema de las necesidades y el trabajo tiene una valencia negativa con relación al principio de la eticidad. Pero a la vez afirmó que es a través de la actividad individual en esa esfera de la sociedad civil burguesa que se realiza el principio de la libertad individual. A diferencia de Kant, Hegel afirmó el carácter parcial de la racionalidad de la *bürgerliche Gesellchaft*, lo que lo condujo a afirmar la tesis de la racionalidad absoluta del Estado, entendido como encarnación ética de la Razón. La

---

[182] Idem, p. 141.
[183] Idem, p. 148.

sociedad civil burguesa, para Hegel, es tan sólo un momento en la realización progresiva de la vida ética, la cual alcanza su máxima expresión en el Estado.

Tres ideas, por lo tanto, han de destacarse en el tratamiento hegeliano de la idea de la sociedad civil:

1) La afirmación del carácter histórico de la misma. Al diferenciar entre Estado y *bürgerliche Gesellscahft*, Hegel destaca que esta es una división histórica y no esencial, surgida con el advenimiento de la sociedad moderna.

2) Su conceptualización de la sociedad civil como esfera de intereses mutuamente conflictivos.

3) La idea de la doble valencia moral de la sociedad civil en tanto campo de realización ética del individuo.

Para Hegel, la superación de esta conflictividad y doble valencia ética se encontraba más allá de la sociedad civil, en el Estado, que interpretaba como una sustanciación de la eticidad, y que colocaba por encima de la sociedad. Es a esta interpretación idealizada del Estado a la que dirigió Marx los dardos de su crítica.

6.- Marx: sociedad civil y emancipación humana.

Como ha ocurrido con otros muchos aspectos de la obra de Marx, su pensamiento sobre el Estado y la política ha sido apreciado frecuentemente a través del prisma de las adaptaciones - e incluso tergiversaciones - hechas por continuadores o adversarios posteriores. También se ha adolecido de no entender la conexión orgánica entre su pensamiento político y su crítica económica al modo de producción capitalista. Todo esto ha conducido a valoraciones unilaterales - cuando no totalmente equivocadas - de lo que dijo sobre el tema de la sociedad civil. Tales valoraciones se encuentran no sólo en el campo de los no marxistas, sino incluso en el de los que se consideran sus seguidores. Los primeros han tachado su concepción sobre la sociedad civil como prisionera de un paradigma economicista y estatista.[184] Por su parte, el marxismo vulgar afirmó que la categoría “sociedad civil” pertenece en exclusiva al ideario burgués, que Marx la utilizó sólo en una pretendida “*etapa de juventud*” y que después la abandonó

[184] Al respecto, ver: John Keane, obra citada, edición citada, p. 81-86; Alvin Gouldner: *Los dos marxismos.* Alianza Editorial, Madrid, 1983, p. 396 y ss.

por ser "*insuficientemente precisa*", sustituyéndola por un "*sistema de conceptos científicos (estructura económica de la sociedad, base económica, modo de producción, etc.)".*[185] (Rossenthal, Iudin : 403). Desde dos perspectivas radicalmente distintas, se llega a la misma conclusión: no hay un horizonte válido de reflexión desde el marxismo en torno al tema de la sociedad civil.

Muchas de estas interpretaciones se resienten - mas allá de móviles políticos e ideológicos - de una lectura inadvertida del giro que la tradición de la *civil society* recibió en su traslación lingüística y teórica en términos de *bürgerliche Gesellschaft* en el pensamiento de Kant y Hegel. Se olvida el significado preciso con el que Marx recibió este concepto en aquel momento histórico, pese a que expresamente el mismo Marx advirtiera del correlato específico, las connotaciones ambiguas y el uso ideológico que se contenían en el término alemán. En *La ideología alemana*, en una sección títulada "El liberalismo político" - a la que no se le ha prestado toda la atención que merece - al criticar la forma especulativa en que Max Stirner presenta las contradicciones entre el Estado y las masas desposeídas, se nos dice que "*nunca se habría atrevido a promulgarlas, de no haber venido en su ayuda la palabra alemana* ***Bürger****, que puede interpretar a su antojo, unas veces como* ***citoyen****, otras como* ***bourgeois*** *y otras como el* ***buen ciudadano alemán*****"**.[186]

La mayoría de los traductores de Marx han hecho caso omiso de este señalamiento. Y traducen *bürgerliche Gesellschaft* unas veces como sociedad civil y otras veces como sociedad burguesa, indistintamente, lo que hace perder al lector matices importantes. De ahí que muchos hayan llegado a afirmar que hay confusión y ambigüedad en su interpretación del contenido del concepto de sociedad civil. Estas traducciones ocultan el hecho de que Marx utilizó, en forma bien diferenciada y para expresar contextos y

---

[185] P. Rossenthal, D. Iudin: *Diccionario de Filosofía.* Ed. Progreso, Moscú, 1984, p. 403.
[186] Carlos Marx, Federico Engels: *La ideología alemana*, Edición Revolucionaria,1966, p. 221. Utilizo la traducción de Wenceslao Roces. Reproduzco el original en alemán: *"... wenigstens nie zu promulgieren gewagt, wenn ihm nicht das deutsche Wort "Bürger", das er nach Belieben als "citoyen" oder "bourgeois" oder als deutscher "güter Búrger" auslegen kann, zu Hülfe gekommen wäre"* (*Marx Engels Werke.* Dietz Verlag, Berlín 1969, Bd. 3, S. 221). Incluso aquí el traductor desliza una imprecisión: en el párrafo no se hace referencia al "buen ciudadano alemán", sino que se dice "el alemán *buen ciudadano*".

proyecciones no coincidentes, la expresión alemana y otras veces el término francés *sociètè civile*.[187]

Lo cierto es que en ninguno de los dos casos, podemos apreciar una reducción economicista de la idea de sociedad civil. Remitámonos a un extenso párrafo del famoso *Prólogo* de 1857: "*Mis investigaciones dieron este resultado: que las relaciones jurídicas, así como las formas de Estado, no pueden explicarse por sí mismas ni por la llamada evolución general del espíritu humano; que se originan más bien en las condiciones materiales de existencia que Hegel, siguiendo el ejemplo de los ingleses y franceses del siglo XVIII, comprendía bajo el nombre de <sociedad civil>* (bürgerliche Gesellschaft en el original)*; pero que la anatomía de la sociedad civil hay que buscarla en la economía polìtica.*".[188] Marx remite expresamente al concepto *bürgerliche Gesellschaft* de Hegel, y la mención al pensamiento del siglo XVIII y a la economía política como anatomía de la sociedad civil burguesa coloca en un primer plano lo que de novedoso tuvo el tratamiento hegeliano, que incorporó el pensamiento de Adam Smith y el marco referencial de la economía política - el mundo de las necesidades y el trabajo - al contenido de un concepto que hasta ese momento era exclusivamente ético y político. Pero además, el *"conjunto de las condiciones materiales de vida"* no puede ser entendido en clave reduccionista, como referido sólo a la economía, sino que en verdad designa el campo más amplio de la división social del trabajo y su sanción socio-político-cultural.[189] "Sociedad civil burguesa" (*bürgerliche Gesellschaft*) designa al modo de división y organización social del trabajo en condiciones de predominio del capital.

Es cierto que el acento recae en lo económico, pero el arco de referencia atañe a formas de *interrelaciones sociales*. Este momento relacional, con más marcado énfasis, aparece cuando Marx utiliza la expresión francesa *sociètè civile*. En la carta a P.V. Annenkov, de diciembre de 1846, leemos: "*¿Qué es la sociedad, cualquiera que sea su forma? El producto de la acción recíproca de los hombres. ¿Pueden los hombres elegir*

---

[187] Los autores del *Dictionnaire Critique Du Marxisme* si han tenido en cuentas esta diferencia idiomática. Véase el artículo de Jean-Yves Le Bec *Etat/Société civile*, en : G. Labica, (ed), *Dictionnaire Critique du Marxisme*. Presses Universitaires de France, Paris, 1982.

[188] Marx, Carlos: *Contribución a la crítica de la economía política.* Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1975, p. 9.

[189] Ese es el sentido que Marx le dió, a lo largo de toda su obra, al concepto de "condiciones materiales de vida". Véase *La Ideología Alemana* y los *Grundrisse.*

libremente esta o aquella forma social? Nada de eso. A un determinado nivel de desarrollo de las fuerzas productivas de los hombres, corresponde una determinada forma de comercio y consumo. A determinada forma de desarrollo de la producción del comercio y del consumo, corresponden determinadas formas de constitución social, una determinada organización de la familia, de los estamentos o de las clases; en una palabra, una determinada sociedad civil (aquí en el original el autor utiliza *sociéte civile*). *A una determinada sociedad civil, corresponde un determinado régimen político, que no es más que la expresión oficial de la sociedad civil*".[190] La *sociètè civile* abarca un complejo sistema de relaciones intersubjetivas. Es un concepto enfilado a designar un sector específico del tejido de relaciones sociales.

Llamo la atención no sólo al uso de dos términos diferentes en Marx, sino también al hecho de que he utilizado fragmentos separados entre si por casi diez años. Otro error frecuente es buscar la interpretación marxiana sobre el tema de la sociedad civil únicamente en sus trabajos de los años 1843-1844, de la época de su crítica a la filosofía hegeliana del derecho. Pero el tema de la relación entre la sociedad civil y el Estado acompañó a Marx a lo largo de toda su vida. Y ello relacionado con la cuestión de la verdadera emancipación del hombre.

A diferencia de Hegel, que quería revestir de legitimidad al Estado prusiano de la época, presentándolo como encarnación de la Razón, Marx estaba interesado en destacar el carácter enajenante no sólo de esa formación estatal, sino del Estado burgués y de todo Estado en general. El retomó a Hegel precisamente en el punto que le pareció más prometedor en su enfrentamiento al jusnaturalismo (aquel del rechazo al atomismo de los intereses individuales como fundamento del orden político), pero la perspectiva y el objetivo de su ataque van a ser diferentes. Su análisis de la sociedad civil burguesa y de su relación con el Estado es muestra de ello. La crítica de Marx a la concepción hegeliana de la interacción entre sociedad civil burguesa y Estado apunta a destacar no sólo el lugar del Estado como detentador del poder social, sino también la centralidad de la relación capital-trabajo en la construcción de las relaciones de poder.

[190] Carlos Marx: *Miseria de la Filosofía.* Editora Política, La Habana, 1963, p. 178.

X.- La comprensión gramsciana de la sociedad civil.

Ya hemos visto que la "idea clásica" de sociedad civil fue sometida a dos fuertes críticas, primero por Hegel y después por Marx. El intento del primer liberalismo de convertir al concepto de sociedad civil - y al espacio objetivo que este concepto designaba - en elemento capaz de expresar y lograr la síntesis de las contradicciones existentes en la sociedad moderna, implicaba una concepción del hombre que era insostenible por especulativa. Advertido de la seriedad de los conflictos operantes en la sociedad civil, Hegel pensó superarlas subsumiendo a esta dentro de un Estado que concebía como entidad ética. Marx, por su parte, sometiendo a una crítica implacable la concepción liberal del Estado como elemento neutro e intermediario, y a toda concepción sobre el hombre que se apoyara en una antropología especulativa, avanzó a un primer plano la tesis de la imposibilidad de encontrar una "llave mágica" (la idea de sociedad civil en la Ilustración escocesa o la del Estado como expresión de la eticidad en Hegel) que permitiera reconciliar las contradicciones entre lo público y lo privado y entre los intereses de los distintos individuos y grupos que conforman la sociedad capitalista.

Los ideólogos del liberalismo no sólo no respondieron a estos ataques, sino que si seguimos la historia de las doctrinas políticas después de l848, lo que podemos observar es el abandono de la idea de la sociedad civil. John Keane ha llamado la atención al hecho de que a partir de esa época, el debate sobre la relación entre sociedad civil y Estado entra en un período de declive, emergiendo posteriormente de modo sólo esporádico.[191] "*Desde la segunda mitad del siglo XIX el pensamiento político y social europeo comienza a abrazar, de forma creciente, la suposición mítica de que sistemas sociales complejos pueden ser ordenados, pacificados y emancipados de conflictos anulando la división entre poder político y social*".[192] La continuación lógica de la idea de sociedad civil había conducido necesariamente a la hegeliana percepción del carácter contradictorio de la misma, y de su relación de presuposición-oposición con el Estado, abriendo así un flanco muy vulnerable para la crítica al capitalismo y a la propia ideología liberal. Como instrumento legitimador de los reclamos de la burguesía

---

[191] John Keane, *Democracia y Sociedad Civil*, edición citada, p. 76.
[192] Ibid, p. 77.

revolucionaria y de su proyecto de reconstrucción de lo social, esta idea había topado con un fuerte límite a su capacidad de interpretación y proyección de lo social dentro de los marcos teóricos y metodológicos que caracterizan al liberalismo. Para entender esto, es preciso explicar la dinámica histórica que llevó a que este concepto, fundamental hasta entonces en la filosofía política del liberalismo, fuera arrinconado en el baúl de los recuerdos.

La idea de sociedad civil nació en la ideología burguesa como expresión del interés de esta clase por limitar el poder del Estado entonces existente, aún no burgués, y delimitar una esfera de acción legítima y resguardada de su autoconstitución como clase, en tanto sujeto social. A partir de l848, la posición de la burguesía en la trama social cambió radicalmente. Coronando un proceso que comenzó con la revolución inglesa del siglo XVII y se continuó con la revolución de las 13 colonias y la francesa en el siglo XVIII, la oleada revolucionaria de 1848 eliminó los últimos residuos de las estructuras políticas feudales en Europa y consolidó en forma definitiva el poder político de la burguesía. Con esto, los objetivos del pensamiento político de aquella clase cambiaron también sustancialmente. Su propósito ya no era tanto el de reflexionar sobre cómo *limitar* el poder del Estado, sino el de meditar en torno a cómo *repartir* este poder para toda la clase, y no sólo para un grupo de la misma; para que en ese Estado se alcance la expresión de un equilibrio efectivo de los intereses de los distintos grupos que conforman a la burguesía. A este objetivo se sumaba un segundo, determinado por la aparición de un nuevo actor social, la clase obrera, que se demostró desde las mismas revoluciones de l848 como un formidable retador a su poder: cómo estructurar un sistema político que impidiera el acceso del proletariado a las libertades políticas que ella había obtenido anteriormente. El tema principal de las luchas políticas en el Siglo XIX y buena parte del Siglo XX - y por ende del pensamiento político de esta época - fue el de la extensión de lo que se denominó como “derechos de ciudadanía”. El más importante de estos era el derecho al sufragio, que estuvo fuertemente restringido durante mucho tiempo sólo a los propietarios (varones, por supuesto) de determinada cantidad de riqueza. Pero otro derecho por el que también las masas populares tuvieron que luchar fuertemente lo constituyó el derecho a la asociatividad: el derecho a organizar partidos políticos, sindicatos y otras organizaciones que expresaran y

defendieran los derechos de los grupos preteridos en la escala social. Si el concepto de sociedad civil constituyó una consigna de combate de la burguesía en la época en que ella defendía su derecho a asociarse para defender su espacio de acción e intercambio económico (para lo que desde mucho antes constituyó guildas, logias fraternales, compañías comerciales, clubes políticos, congregaciones religiosas, etc.), ahora - cuando de lo que se trataba era de cerrar el acceso de los grupos sociales contendientes a esos espacios de asociatividad - se tornó un tema molesto para esa misma burguesía. Ya para entonces, no tenía sentido identificar a la sociedad civil con la sociedad burguesa, como había ocurrido anteriormente en el imaginario dieciochesco. "*Al lado de las empresas privadas han surgido un gran número de organizaciones populares, en especial sindicatos y cooperativas, las cuales se expresan políticamente en los partidos socialistas que presionan por el voto universal. La sociedad civil deja de ser el ámbito de una sola clase, toda vez que ahora aparecen otras clases organizadas. En su seno brota un conflicto, que es ante todo un conflicto de clases*".[193]

A partir de 1848, el pensamiento político burgués entró en el "*período de una teoría del Estado fuerte*".[194] Ello significó que se pasó de una concepción del "Estado garante" a la del "Estado gerente". Las repercusiones de este giro en la problemática y objetivo centrales del liberalismo afectaron también al uso mismo de la idea de sociedad civil.

Es importante destacar el hecho histórico de que el Estado moderno, que se fue conformando lentamente a partir de los procesos históricos de cambio que arrancan en el siglo XVI, nunca se limitó a ejercer el papel de simple vigilante que la ideología liberal temprana le atribuía. De hecho, los primeros estados burgueses surgidos en el siglo XVII en Inglaterra y en Holanda tuvieron asignada desde el principio la tarea de ejercer su poder para defender, mediante medidas proteccionistas de todo tipo (incluso mediante la guerra), los intereses de sus respectivas burguesías nacionales. La sociedad civil originaria, conformada por las formas de asociacionismo burgués, lejos de tener un contendiente en el Estado, o cuando más un simple acompañante indiferente, fue

---

[193] Franz Hinkelammert, *Cultura de la Esperanza y Sociedad sin Exclusión*, DEI, San José de Costa Rica, 1995, p. 71.

[194] Jeffrey Alexander, "Las paradojas de la sociedad civil", Revista Internacional de Filosofía Política, Madrid, nr. 4, nov. 1994, p. 87.

reforzada en su despliegue por aquel. La construcción de la sociedad civil burguesa estuvo, cuando menos, fuertemente apuntalada desde el poder político (cuando no inducida desde aquel). El "Estado vigilante nocturno" no pasó de ser una construcción de la utopía liberal. Nunca existió en la realidad histórica moderna. Pero a partir de 1848 el reconocimiento de las responsabilidades y competencias del poder político en el campo de la economía se expandió en el pensamiento liberal decimonónico. El Estado burgués no sólo reforzó su presencia en la economía, sino que el liberalismo legitimó su intrusión en la propia esfera de lo civil, para que regulara los espacios de asociatividad de forma tal que lograra impedir o limitar la constitución de entes colectivos capaces de desafiar el dominio del capital. Se realizó un giro en la ideología liberal.

Las transformaciones históricas operadas en Europa con el advenimiento de la revolución industrial a fines del siglo XVIII se vieron reflejadas en las correspondientes transformaciones al interior del liberalismo. El principio del contractualismo, que había sido erigido en sólido valladar contra toda interferencia de la razón política en el campo de la racionalidad económica, fue después enarbolado como argumento principal para reclamar del Estado su intrusismo en la esfera no sólo de la economía, sino de todo el espectro de las relaciones civiles. Domenico Losurdo ha establecido una interesante diferenciación entre el "contractualismo proto-burgués", presente en el liberalismo temprano, y el "contractualismo moderno" que sirvió de base a las formas de liberalismo decimonónicas.[195] En las etapas iniciales del capitalismo, con el predominio de las relaciones mercantiles, solo los burgueses, los propietarios, podían constituirse en partes contratantes: únicamente ellos existían como sujetos actuantes en la esfera contractual. Los "no propietarios" estaban, de hecho, excluidos del campo de la actividad "civil". Las primeras formas del contractualismo liberal afirmaban la ilegitimidad de la interferencia política en esa región. Pero con el tránsito de la fase mercantil a la fase industrial del capitalismo, aquella situación se transformó. La compra-venta de la fuerza de trabajo asalariada se convirtió no sólo en la forma contractual más extendida, sino en la esencial. Es una forma contractual que, a diferencia de la establecida entre un burgués que vende y otro que compra, enfrenta a dos agentes que encarnan racionalidades históricas (no solo económicas) antagónicas.

---

[195] Domenico Losurdo, *Hegel, Marx e la tradiziones liberale*, Roma, Editori Riuniti, 1986, en especial el tercer capítulo.

Esto conllevó a la exigencia de que el Estado asumiera una función de mediador entre los grupos sociales contrapuestos, y a legitimar, ahora sí, su intervención en aquella región ante aparentemente vedada a su acción. Pero, como apunta Losurdo, tal intervención implicaba inevitablemente una restricción impuesta al mercado y a la esfera del contrato.[196] El proto-contractualismo, expresado en la utopía liberal del "estado vigilante", se tornó caduco en el momento en que, mediante una lucha áspera y compleja, los no-propietarios lograron cambiar la realidad económica: crearon formas de asociacionismo inéditas (en tanto agrupan a los sectores desposeídos), obligaron al Estado a establecer y hacer cumplir una legislación laboral (garantizar condiciones de trabajo específicas, fijar una duración máxima de la jornada de trabajo, establecer un salario mínimo, etc.). Pero también transformaron la realidad política: presionaron en forma permanente y progresiva por la extensión de los derechos de ciudadanía, intentaron crear partidos políticos que defendieran sus intereses clasistas, etc. El contractualismo moderno (y el liberalismo moderno, en tanto forma teórico-ideológica que la enmarcaba), asumió una posición de principio diferente, reconociendo la necesidad de la intervención estatal no solo como árbitro en el mundo asociativo, sino más aún, su derecho a intervenir en el mismo y juzgar cuáles son aquellas formas asociativo-contractuales legitimas o no.

Estos procesos de "redimensionamiento" del papel del Estado se vieron fortalecidos, después de 1870, con el tránsito hacia una etapa superior del despliegue de las relaciones capitalistas de producción: el capitalismo monopólico, o imperialismo. La época enmarcada entre 1871 y 1914 contempló un crecimiento de la sociedad civil en los países capitalistas desarrollados, crecimiento que se produjo en contra de los intereses y deseos de la burguesía. Los sectores sociales explotados (obreros, mujeres, etc.) lucharon por desarrollar un conjunto de asociaciones encaminadas a promover y defender sus derechos no sólo políticos, sino también económicos y sociales. Sindicatos, escuelas nocturnas, asociaciones feministas, ligas sufragistas, cooperativas de consumidores, partidos políticos, sociedades de recreo y cultura, etc., comenzaron a aparecer entonces en el tejido social de esas naciones. Semejante impugnación al poder de la burguesía obligó a esta a reestructurar su "patrón de hegemonía", a partir de la

---

[196] Ibidem, p. 71.

crisis irrecuperable de la relación entre Estado y sociedad civil tal como la había planteado el liberalismo.[197] La perspectiva liberal enfocaba al Estado y a la sociedad como sistemas autónomos, unidos por lazos externos. Las luchas de las masas populares, que llevaron en forma lenta pero incesante a la extensión de los derechos de ciudadanía, hicieron comprender a los grupos dominantes que el Estado ya no podía seguir siendo interpretado, por el resto de la sociedad, como "comité administrativo" de la burguesía. Esta pasó a recomponer su hegemonía, en un proceso que la llevó a la "politización" de la sociedad civil, "desplazando" la política a otros espacios, antes considerados como "privados". Se produjo lo que podemos llamar una "explosión" de la sociedad civil, un crecimiento acelerado de la trama asociativa, que implicaba la complejización de la estructuración social y política. La estructura del Estado tuvo también que tornarse más compleja. Utilizando la muy gráfica fórmula de Pietro Ingrao, la *"politización de lo social"* implicó la necesidad de la *"socialización de la política"*.[198] Esferas e instituciones hasta entonces ignoradas por el Estado, y abandonadas a la iniciativa de grupos sociales específicos, fueron cooptadas por aquel, y convertidas en zonas privilegiadas de su interés.

Esta recomposición de la hegemonía emprendida por la burguesía implicó que los límites entre lo público y lo privado, los roles políticos y los económicos y sociales, no constituyeron ya "fronteras" sino *zonas de intersección* entre el Estado y las organizaciones sociales.[199] Surgieron las formas modernas de dominación, basadas en lo que puede denominarse como *expansión molecular* del Estado, en un redimensionamiento de su morfología, de su base histórica. El Estado capitalista se reestructuró a través de un proceso que asimiló el desarrollo complejo de la sociedad civil a la estructura general de la dominación.

La nueva morfología de la hegemonía de la burguesía probó su solidez histórica al permitirle a esta superar la terrible crisis que la sacudió en los años inmediatamente posteriores a la I Guerra Mundial. Y planteó un formidable desafío al pensamiento revolucionario: traducir los nuevos procesos sociales a un lenguaje teórico, a un conjunto de imágenes y consignas que le permitieran interpretarlos adecuadamente y

---

[197] Idem, p.21.
[198] Citado por J. C. Portantiero, obra cit., p. 22.
[199] Ibid, p. 22.

desarrollar una línea de conducta adecuada. Fue a Antonio Gramsci al que le debemos el primer (y hasta ahora el más coherente y profundo) intento en este sentido.

En esos años de la primera postguerra, la teoría marxista en el terreno de la política era muy poco sistemática, y los textos clásicos, salvo en lo que se referían a los orígenes históricos del Estado, se reducían casi siempre a meras alusiones, a desarrollar otros argumentos.[200] Esta carencia teórica es comprensible, si tenemos en cuenta que, antes de la sorpresiva irrupción de la revolución soviética, el establecimiento del Estado proletario era visto por muchos como una tarea situada en un futuro previsible pero ciertamente lejano, por lo que la ausencia de una teoría sistemática de las relaciones entre "estructura" y "superestructura" no era algo particularmente grave. Además, primaba la idea de que, después de los cambios en la organización política que debía operar la revolución comunista y las transformaciones en la base económica (la "expropiación de los expropiadores"), los cambios en la superestructura sobrevendrían con un mayor o menor grado de automatismo.[201] El problema de la transición al socialismo se reducía a la preparación o a la espera de la revolución,[202] y por "revolución" se entendía, esencialmente, la toma del aparato estatal. Sólo la derrota de la oleada subversiva en Europa a principios de los años 20 hizo evidente las carencias de la teoría política marxista.

Gramsci fue el primero en desarrollar, dentro del marxismo, todo un sistema conceptual para aprehender en forma unitaria la compleja fenomenología del poder en las sociedades capitalistas contemporáneas. Con la instauración del poder soviético y la crisis que se abrió con el fin de la guerra en 1918, se había abierto una nueva época, en el sentido de que *"toda una serie de cuestiones que molecularmente se acumuló antes de 1914 se juntaron, modificando la estructura general del proceso precedente"*.[203] Esa modificación se cifraba en el conjunto de cambios realizados por la burguesía en sus mecanismos de dominación, y en la imposibilidad para la clase obrera de continuar con la "guerra de movimiento", con el ataque frontal al poder burgués, y la necesidad de

---

[200] Eric Hobsbawn, "De Italia a Europa", en: AA. VV., *Revolución y Democracia en Gramsci*, Barcelona, Fontamara, 1981, p. 33.
[201] Esta concepción permanecería anclada todavía durante mucho tiempo en importantes sectores del movimiento marxista a lo largo del siglo XX.
[202] Eric Hobsbawn, obra citada, edición citada, p. 33.
[203] A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, edición crítica del Instituto Gramsci, al cuidado de V. Gerratana, Turin Einaudi, 1975, p. 1824.

pasar a la "guerra de posiciones", a la preparación lenta, rigurosa y sistemática de todo un conjunto de capacidades y estructuras que garantizaran la posibilidad de desafiar esa dominación. En esto consistía la transformación del "proceso precedente". Tal paso, según Gramsci, constituía *"la cuestión de teoría política más importante de la postguerra, justamente la más difícil de resolver"*.[204] Las propias carencias de la teoría marxista explican que Gramsci le dedicara más tiempo al estudio de las superestructuras, y que estudiara más las condiciones ideológicas, culturales y políticas no sólo de la preservación de la dominación, sino también de la futura eliminación de la misma. Se preguntó por las causas que propiciaban la persistencia del poder de la burguesía. Como ha apuntado Hobsbawn, no consideró que el dominio burgués fuera sólo una imposición,[205] sino que entendió la capacidad de aquella clase para establecer y preservar su liderazgo intelectual y moral, para dirigir más que para obligar. A esto Gramsci lo llamó "hegemonía", y al estudio de sus condiciones de existencia y posibilidad dedicó una parte considerable de su esfuerzo teórico. En un pasaje de los *Cuadernos* resaltó la necesidad de la conformación de *"una teoría de la hegemonía como complemento de la teoría del Estado-fuerza y como forma actual de la doctrina de la revolución permanente"*. [206] Estos dos elementos no deben separarse. La teoría de la hegemonía tenía que desarrollar la teoría marxista sobre el Estado, superando la interpretación inicial de aquel como mero conjunto de instrumentos de coerción, para interpretarlo también como sistema de instrumentos de producción de liderazgo intelectual y de consenso, pero además debía fijar los elementos esenciales para pensar la revolución comunista no sólo como asalto al aparato de poder político-coercitivo, sino sobre todo como producción de la contrahegemonía. "*Durante el período posterior a 187 ..., las relaciones organizativas internas e internacionales del Estado se hacen más complejas y macizas, y la fórmula del '48 de revolución permanente es elaborada y superada por las ciencias políticas con la fórmula de hegemonía civil*".[207] La irrupción del concepto de "lo civil" no es un accidente, sino el resultado de la comprensión gramsciana de la importancia de los mecanismos de producción de hábitos de

---

[204] Idem, p. 690-691.
[205] Eric Hobsbawn, obra citada, edición citada, p. 35.
[206] A. Gramsci, *Quaderni* ..., edición citada, p. 1235.
[207] Idem, p. 1566. Los subrayados son de A. Gramsci.

comportamiento, valores y modos de pensar (lo que había sido recogido en el ideario del liberalismo temprano bajo el concepto de *civilidad*) en la estructuración del poder en las sociedades modernas. *"El ejercicio normal de la hegemonía ... se caracteriza por una combinación de fuerza y consenso, que se equilibran de diferentes maneras, sin que la fuerza predomine demasiado sobre el consenso, y tratando de que la fuerza parezca apoyada en la aprobación de la mayoría, expresada mediante los llamados órganos de la opinión pública"*.[208] La importancia de la obra de Gramsci en la historia del pensamiento político-social del siglo XX (y no sólo para el marxismo) estriba en el hecho de que su esfuerzo teórico estuvo encaminado a sentar las bases para la elaboración de una nueva idea de la política.[209]

El concepto de sociedad civil fue situado por Gramsci en el centro de su reflexión teórica. N. Bobbio ha afirmado que sobre "*el concepto de sociedad civil... se desarrolla todo el sistema conceptual gramsciano*".[210] Esto es cierto, pero solo si se agrega que no puede entenderse la especificidad de la reinterpretación gramsciana de este concepto si no se la inserta en el marco de la construcción, en los *Cuadernos*, de una teoría sobre la hegemonía. Y es imprescindible referirse a este sistema conceptual, si queremos comprender en toda su extensión la reinterpretación que adquiere el concepto de sociedad civil en el marxismo crítico.

Como espero haber demostrado en las páginas precedentes, el concepto de sociedad civil es una noción política, no un instrumento neutro. Y como cualquier otra categoría de la teoría social, sólo cobra un significado cuando se le asume dentro de un contexto sistémico. Por ello, si queremos definir qué entender por sociedad civil desde una perspectiva teórico-crítica, tenemos que empezar por definir qué entendemos por Estado, por política, por autonomía y por democracia. Pero también qué entendemos por libertad y por dominación, puesto que es a eso a lo que nos referimos cuando tratamos aquellos temas. El concepto de sociedad civil es instrumento no sólo de análisis, sino también de proyecto. Ante todo porque cuando hablamos de sociedad civil estamos hablando sobre la construcción y/o desconstrucción, el estrechamiento o ampliación, de

---

[208] Idem, p. 1638.
[209] Giuseppe Vaca, *Vida y Pensamiento de Antonio Gramsci*, México, Plaza y Valdés, 1995, p. 29.
[210] N. Bobbio, *Gramsci y la concepción de la sociedad civil*, Barcelona, Avance, 1977, p. 34.

determinados espacios que encarrilan, en un cierto sentido, la actividad y el despliegue de sujetos sociales específicos.

Distanciándose del marxismo vulgar, que absolutizaba la importancia de la base económica en los cambios sociales y consideraba a la superestructura como mero epifenómeno, Gramsci estableció el concepto de "bloque histórico" para captar la indisoluble vinculación entre ambos. La superestructura, que entendió como conjunto dinámico, complicado, discorde y lleno de contradicciones, a través de la cual la clase hegemónica hace valer su dominación (mediante los recursos represivos y los culturales o educativos), es la encargada de irradiar la ideología dominante a todos los integrantes de las clases "subalternas" y "auxiliares". El estudio de las relaciones entre la infraestructura y las superestructuras constituye *"el problema crucial del materialismo histórico"*.[211]

En los *Cuadernos* se distinguen dos momentos en el seno de la superestructura, que están en permanente relación dialéctica: por una parte la "sociedad política", por la otra la "sociedad civil". Mientras que la sociedad política está compuesta por los órganos de las superestructuras encargados de desarrollar la función de coerción y dominio, la sociedad civil está formada por el conjunto de organismos vulgarmente considerados "privados" que posibilitan la dirección intelectual y moral de la sociedad mediante la formación del consentimiento y la adhesión de masas. La sociedad civil está articulada por múltiples organizaciones sociales, de carácter cultural, educativo, religioso, pero también político e incluso económico. A través de ella se difunden la ideología, los intereses y los valores de la clase que domina al Estado y se articula el consenso y la dirección moral e intelectual del conjunto social. Es en ella donde se forma la voluntad colectiva, se articula la estructura material de la cultura, y se organiza el consentimiento y la adhesión de las clases dominadas al sistema imperante.

Un elemento significativo a resaltar en la contribución de Gramsci es su rechazo a la concepción instrumental de la política presente tanto en el liberalismo como en el marxismo vulgar. *"Con frecuencia se entiende por <política> la acción de las fracciones parlamentarias, los partidos, los periódicos, y en general, toda acción que se*

---

[211] A. Gramsci, *Quaderni*, edición citada, p. 455.

realiza según una directiva evidente y predeterminada".[212] Pero el líder comunista italiano la interpreta como *"el arte de gobernar a los hombres, de procurarse su consenso permanente y por consiguiente el arte de fundar los <grandes estados>".*[213] El poder no se ejerce solamente sobre la base de la represión. Necesita que sus instituciones de coerción detenten el monopolio del uso de la violencia, y que la pretensión de ese monopolio se aceptada por la sociedad. Le es imprescindible, por consiguiente, controlar también la producción, difusión y aceptación de normas de valoración y comportamiento. El poder se apoya, esencialmente, en su control de las instituciones dadoras de sentido, aquellas que establecen y justifican al individuo, le enseñan a pensar de una manera y a no pensar de otras, le indican los valores que tiene que compartir, las aspiraciones que son permisibles, las fobias que son imprescindibles. La familia, la iglesia, la escuela, el idioma, el arte, la moral, han sido siempre objetivos del poder, que ha intentado instrumentalizarlos en su provecho.

La concepción de la política, que la vincula al poder como imposición, ha de complementarse con otra que la vincule con el consenso. Es decir, con la capacidad de ese poder de instalarse en las regiones de producción espiritual de la sociedad, para conformarla de acuerdo con sus intereses. Que permita, por tanto, extender el campo de "lo político" a todas las instancias y estructuras que socializan a los individuos, ya que desde ellas se consolida el poder, o se le desafía. Porque el asalto al poder empieza no cuando se atacan sus centros detentadores de violencia, sino cuando se incita a cuestionar normas y valores, a romper con la "clausura de sentido" que legitima su existencia.

Es esta acepción amplia de la política – y del poder como control cultural – la que nos permite rechazar la interpretación positivista de la sociedad como agregado de esferas separadas y bien diferenciables entre sí. Y constituyó el punto de partida conceptual de las reflexiones de Gramsci, quien comprendió la necesidad de tener una visión orgánica de la hegemonía que ejerce una clase o grupo social sobre el conjunto de la sociedad para trascender la imagen de la dicotomía Estado/sociedad civil, tan cara al pensamiento liberal.

---

[212] A. Gramsci, *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno,* Buenos Aires, Lautaro, 1962, p. 86.
[213] Ibid, p. 119.

El concepto de hegemonía constituye un momento importante de la teoría gramsciana. En los *Cuadernos* encontramos la idea de que, en muchas ocasiones, la clave de la dirección política que ejerce el Estado en una sociedad no hay que buscarla en las instituciones gubernamentales y oficiales, sino en diversas organizaciones "privadas" que controlan y dirigen la sociedad civil. Para Gramsci, una reflexión verdaderamente marxista sobre los procesos de cambio social excluye todo enfoque estrechamente economicista. "*La pretensión (presentada como postulado esencial del materialismo histórico) de presentar y exponer toda fluctuación de la política y de la ideología como una expresión inmediata de la estructura, debe ser combatida teóricamente como un infantilismo primitivo, y prácticamente con el testimonio auténtico de Marx"*.[214] Puso especial énfasis en la crítica a éste, pues lo consideraba basamento teórico de las concepciones reduccionistas sobre la revolución que seguían primando en el movimiento revolucionario, y que establecían un automatismo directo entre los cambios a efectuar en la base económica y la transformación del mundo cultural y espiritual de los individuos. Por ello resaltó la significación del momento ético-político, y destacó que el desarrollo de la filosofía marxista exige *"... la reivindicación del momento de la hegemonía como esencial en su concepción estatal y en la valoración del hecho cultural, de la actividad cultural, de un frente cultural como necesario junto a aquellos meramente económicos y meramente políticos."*[215]

Una clase o grupo puede ejercer su dominio sobre el conjunto social porque es capaz no sólo de imponer, sino de hacer aceptar como legítimo ese dominio por los demás grupos sociales. Su poder se basa en su capacidad de englobar toda la producción espiritual en el cauce de sus intereses. El concepto de hegemonía, en Gramsci, resalta la capacidad de la clase dominante de obtener y mantener su poder sobre la sociedad no sólo por su control de los medios de producción económicos y de los instrumentos represivos, sino sobre todo porque es capaz de producir y organizar el consenso y la dirección política, intelectual y moral de la misma. La hegemonía es tanto dirección

---

[214] A. Gramsci, *El Materialismo Histórico y la Filosofía de Benedetto Croce*, La Habana, Edición Revolucionaria, 1966, p. 101.
[215] Citado en: Rafael Díaz Salazar, *Gramsci y la Construcción del Socialismo,* San Salvador, UCA Editores, 1993, p. 230.

ideológico-política de la sociedad civil como combinación de fuerza y consenso para lograr el control social.

El componente esencial de esa hegemonía es precisamente la sociedad civil. Un lugar central en la reflexión gramsciana lo ocuparon el análisis de la sociedad civil y la intención de elaborar un proyecto de transformación de la misma, en tanto la causa fundamental de la pervivencia del Estado capitalista radica en la complejidad y la fortaleza de la sociedad civil en la que aquel se arraiga.

Es en el tejido múltiple de las relaciones económicas, familiares, ideológicas, artísticas, morales, etc., donde los individuos adquieren aquellas ideas, normas, valores, etc., que conformarán su actitud ante la vida, que otorgarán el sentido que para ellos tendrán los distintos fenómenos sociales con los que interactúan, y que los llevarán a aceptarlos, a entenderlos como legítimos y naturales, o a rechazarlos. La idea de *civil society* había sido creada por el liberalismo inglés para designar precisamente ese campo de interrelaciones que se establece en la *cives*, en la *polis*. Gramsci retiene la tesis, presente en aquel liberalismo, de que la “civilidad” de los individuos (el conjunto de sus principios y normas de conducta) se produce esencialmente en ese entramado de relaciones de diverso tipo. La complejidad de la sociedad europea de principios del siglo XX hacía insostenible, sin embargo, la identificación estrecha entre “civilidad” y “mercado”. De ahí que, en los *Cuadernos*, el concepto de sociedad civil sea utilizado no para designar simplemente relaciones asociativas contractuales voluntarias entre las personas, pues la producción y reproducción de la civilidad se había tornado algo mucho más complicado, sino el conjunto de todas las relaciones sociales productoras de sentido. La sociedad civil es entendida por Gramsci como el espacio donde se producen y difunden las representaciones ideológicas. De ahí que destacara que su reflexión lo había llevado *“... a ciertas determinaciones del concepto de Estado, que generalmente se entiende como sociedad política (o dictadura, o aparato coactivo)... y no como un equilibrio de la sociedad política con la sociedad civil (o hegemonía de un grupo social sobre la entera sociedad nacional, ejercida a través de las organizaciones que suelen considerarse privadas, como la iglesia, los sindicatos, las escuelas, etc”.*[216] El Estado no es solo el aparato de gobierno, el conjunto de instituciones públicas encargadas de

[216] A. Gramsci, *Antología*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1973, p. 272

dictar las leyes y hacerlas cumplir. Y advierte: *"... el concepto común de Estado es unilateral y conduce a errores mayúsculos"*.[217] Gramsci criticó la concepción del "Estado gendarme", del "Estado guardián nocturno", presente en la ideología liberal, que *"... quiere significar un Estado cuyas funciones están limitadas a la tutela del orden público y del respeto de las leyes"*, por cuanto esta concepción ignora que *"... en esta forma de régimen (que por otro lado no existió jamás sino como hipótesis límite, en el papel) la dirección del desarrollo histórico pertenece a las fuerzas privadas, a la sociedad civil, que es también Estado, o mejor, que es el Estado mismo"*.[218] Es una interpretación que se mueve *"... en el terreno de la identificación de Estado y gobierno, identificación que precisamente representa la forma corporativo-económica, o sea, la confusión entre sociedad civil y sociedad política, ya que es preciso hacer constar que en la noción general de Estado entran elementos que deben ser referidos a la sociedad civil"*.[219] Al Estado lo integran también el conjunto de instituciones vulgarmente llamadas "privadas", que son agrupadas por Gramsci en el concepto de sociedad civil. El desarrollo de la modernidad capitalista condujo a que los límites de "lo público" y de "lo privado" se difuminen, y a que estas esferas se interpenetren. Familia, iglesias, escuelas, sindicatos, partidos, medios masivos de comunicación, hasta el sentido común compartido por todos y que marca lo que se acepta como normal, natural y evidente, son elementos de un espacio cuya nominación como sociedad civil no indica su ajenidad respecto a las luchas políticas por el poder, sino un campo específico de refundación de la hegemonía de una clase. Aunque las instituciones represivas siguen siendo instrumento imprescindible de la clase dominante, la coerción absoluta no ha sido nunca una opción viable. En el capitalismo, la burguesía se ve obligada a buscar y organizar activamente el consentimiento – aunque sea pasivo – de los dominados. Esto lo logra mediante su capacidad de diseminar normas políticas, culturales y sociales por medio de las instituciones "privadas" de la sociedad civil. El Estado es la combinación, en proporciones variables y cambiantes, de momentos de consenso y momentos de fuerza. De ahí que Gramsci acotara: *"pudiera decirse... que Estado = sociedad política +*

---

[217] A. Gramsci, *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno,* edición citada, 1962, p. 163.
[218] Ibid, p. 164.
[219] Ibid., p. 165.

sociedad civil; o sea, hegemonía acorazada con coacción".[220] El Estado es entendido no como institución jurídica, sino como resultado de las relaciones orgánicas entre sociedad política y sociedad civil.

Al igual que Marx, Gramsci derivó su concepto de sociedad civil de Hegel. Marx colocó su interpretación en el terreno estructural, por las razones que vimos más arriba. Gramsci, teniendo en cuenta los procesos objetivos que se operaban en su época, y la dimensión del sentido de lo civil, se apoyó en lo superestructural. El concepto de sociedad civil burguesa, en Hegel, incluía tanto las necesidades y relaciones económicas como su organización en forma de corporaciones y reglamentación por el Estado. Tanto Marx como Gramsci, a tono con sus respectivas épocas históricas y sus necesidades, se inspirarán en uno u otro de estos momentos.

Quiero resaltar aquí que la conceptualización de la sociedad civil como un momento del sistema hegemónico no implicaba para Gramsci entenderla como un fenómeno totalmente integrado en aquel. Las instituciones que la conforman son el escenario de la lucha política de clases, el campo en el que tanto los dominados como los dominadores desarrollan sus pugnas ideológicas. El sentido peculiar y determinante de las estructuras y funciones de la sociedad civil consiste en estar atravesada por el nervio de lo político.

Dos momentos importantes de la teoría gramsciana sobre la hegemonía deben destacarse, para evitar malentendidos. En primer lugar, la distinción entre sociedad política y sociedad civil no es orgánica, sino tan sólo metódica. Gramsci lo señala claramente en los Cuadernos de la Cárcel: "*Las posiciones del movimiento del libre cambio se basan sobre un error teórico, cuyo origen práctico no es difícil identificar, pues reside en la distinción entre sociedad política y sociedad civil, que de distinción metódica se transforma en distinción orgánica, y presentarla como tal*".[221] No es posible establecer una diferenciación rígida y abstracta de los elementos que conforman a una y otra. Una misma institución puede pertenecer a la vez a ambas, o estar en un momento concreto en una, y después en otra. Un partido político forma parte de la sociedad política, pero si logra insertarse en el proceso de producción y/o distribución de normas de valoración y comportamiento, se inscribirá a la vez en la sociedad civil.

---

[220] Gramsci, *Antología*, edición citada, p. 291.
[221] Gramsci, *Notas sobre Maquiavelo* ...,p. 54.

Para Gramsci, la relación entre ambas sociedades se concibe bajo la idea de “unidad-distinción”.

En segundo lugar, como fuente en la que se estructuran las relaciones de poder, la sociedad civil no puede ser percibida exclusivamente como lugar de enraizamiento del sistema hegemonial de la dominación, sino también como el espacio desde donde se la desafía. La mayor penetración de la sociedad política en la sociedad civil no sirvió únicamente para fortalecer la hegemonía de la burguesía, sino que abrió nuevas posibilidades para un proyecto contestatario y emancipador. En la sociedad civil se expresa el conflicto social. Si algunos de sus componentes portan el mensaje de la aceptación tácita a la supeditación, otros son generadores de códigos de disenso y transgresión. La sociedad civil tiene una valencia doble con respecto al sistema hegemonial de la clase en el poder. Una parte de ella tributa a esa hegemonía. Por lo tanto, la reflexión política de los grupos empeñados en subvertir la hegemonía de la burguesía no debe centrarse únicamente en la confrontación “sociedad civil versus Estado”, sino también y sobre todo en la confrontación “sociedad civil versus sociedad civil”.

La sociedad civil no es algo homogéneo ni monovalente. Y no sólo porque en ella se dirime la contraposición entre la ideología dominante y las formas ideológicas de su desafío, sino porque en la sociedad moderna existen distintos grupos sociales, cuyos intereses no coinciden necesariamente en toda su extensión. El despliegue de la modernidad implica un desarrollo de las fuerzas productivas y un concomitante desarrollo de las necesidades sociales que traen aparejado un auge paralelo de la subjetividad humana. La sociedad civil es el escenario legítimo de confrontación de aspiraciones, deseos, objetivos, imágenes, creencias, identidades, proyectos, que expresan la diversidad constituyente de lo social. La habilidad del grupo detentador del poder radica no en intentar impedir las manifestaciones de esta diversidad, sino en cooptar todas ellas dentro de su proyecto de construcción global del entramado social. Es a esto a lo que Gramsci llama hegemonía.

La expansión sin precedentes de la sociedad civil en los últimos 150 años no ha sido – como se nos quiere hacer creer – el efecto espontáneo de la expansión del capitalismo, sino el resultado de la interacción de dos procesos contradictorios. Por un

lado, del intento continuado de múltiples grupos sociales, explotados y preteridos – las clases trabajadoras, las mujeres, los jóvenes, los discriminados por raza, etnia y religión – por crearse estructuras y reductos desde los que puedan remontar aquellos elementos que funcionan como obstáculos a su proceso de constituirse como sujetos sociales, con todo lo que de autonomía y poder de decisión implica ese estatuto. Cada parte integrante de esa estructura múltiple y difusa llamada sociedad civil – sindicatos, partidos, grupos feministas y ecologistas, etc. – cada una de las facultades que la hacen ser – la capacidad de organizarse, el derecho al voto, la libertad de disentir – ha sido arrancada a la aristocracia del dinero en largas y cruentas batalles. Pero ella es también el resultado del interés sostenido – y en muchos casos exitoso – de esa misma aristocracia en distorsionar esos espacios de expresión a fin de impedir la constitución de los sujetos sociales que harían peligrar sus privilegios, de su capacidad de hegemonizar esos intentos en su provecho, de ocluir las vías de expansión de las subjetividades antagónicas a aquella que constituye su razón de ser. La burguesía es un sujeto social excluyente, egocéntrico, que sólo puede existir mientras mantenga a todos los demás grupos sociales en el papel de meros soportes de su modo de apropiación – material y espiritual – de la realidad. La sociedad civil forma parte del aparato de dominación, pero también es su antagonista más formidable.

Gramsci retomó la idea de sociedad civil, creado por la ideología liberal temprana, y abandonado posteriormente por esta, porque comprendió su potencial revolucionario. Ciertos elementos de la concepción liberal primigenia de esta idea llamaron su atención, los cuales intentó retener en su propia concepción. En primer lugar, la idea de la sociedad civil como espacio privilegiado de autoconstitución de los sujetos; en segundo lugar, la perspectiva ética que brinda este concepto, al señalar el escenario de producción y reafirmación de valores morales a través de la propia actividad de esos sujetos. Pero incluso avanzando más allá del propio Gramsci, la idea de sociedad civil – convenientemente reelaborada – puede funcionar como un momento importante de una reflexión crítica sobre el papel del Estado en el tránsito hacia una sociedad libre de la enajenación capitalista. García Marzá resalta un momento clave al afirmar que “*... el concepto de sociedad civil constituye en nuestros días un concepto clave a utilizar frente a la racionalidad sistémica del Estado, siempre y cuando se*

comprenda primariamente desde un marco comunicativo y no económico".[222] Gramsci transformó la imagen que de la sociedad civil había proporcionado el liberalismo precisamente por reinterpretarla desde este "marco comunicativo".

El desarrollo de una sociedad civil desenajenante es de especial significación para impedir la realización de esa racionalidad sistémica e instrumental presente como tendencia. Gramsci situó una de las causas de esta usurpación por la estructura del gobierno (Estado-sociedad política) de todas las funciones hegemónicas del Estado en *"...la duplicidad de formas en la cual se presenta el Estado en el lenguaje y en la cultura de las épocas determinadas, o sea, como sociedad civil y como sociedad política, como <autogobierno> y como <gobierno de los funcionarios>".*[223] Esta duplicidad lleva a identificar al Estado sólo con las estructuras del gobierno ("gobierno de los funcionarios"), olvidando la importancia del Estado-sociedad civil ("autogobierno") con lo que a la larga se obtiene la pérdida de la hegemonía y el predominio del mero momento de dominación. En los *Cuadernos de la Cárcel,* a estas concepciones reduccionistas se las llama "estatolatría", a la que se define como una "... *determinada actitud respecto del <gobierno de los funcionarios o sociedad política, que, en el lenguaje común, es la forma de vida estatal a la que se da el nombre de Estado y que vulgarmente se entiende como la totalidad del Estado*".[224] Y advierte que "*...esta estatolatría no tiene que dejarse entregada a sus propias fuerzas, ni tiene, sobre todo, que convertirse en fanatismo teórico y concebirse como <perpetua>; tiene que ser criticada, precisamente para que se desarrolle y produzca formas nuevas de vida estatal en las cuales la iniciativa de los individuos y de los grupos sea <estatal>, aunque no debida al <gobierno de los funcionarios>".*[225]

La reinterpretación gramsciana de la democracia, en el contexto de su teoría de la hegemonía, constituyó una ruptura decisiva con respecto a las formas tradicionales de entender y ejercer la política por la izquierda, rechazando toda estructuración del campo y las prácticas políticas que reposan sobre la doble separación privado-público y producción-reproducción. Sin una clara percepción de la contradictoriedad interna de la

---

[222] Domingo García Marzá, *Teoría de la Democracia*, Valencia, NAU llibres, 1993, p. 65.
[223] A. Gramsci. *Antología*. La Habana, Editorial Ciencias Sociales, 1973, p. 315.
[224] Ibid, p. 315.
[225] Ibid.

sociedad civil y de la ambivalencia de esta en su relación con el Estado, la "nueva forma de hacer política" corre el riesgo de operar siempre en los márgenes de la política. La mejor manera de traicionar a un pensador es repetirlo al pie de la letra. Es preciso tomar la esencia del pensamiento de Marx y Gramsci y continuarla en concordancia no con uno u otro esquema utópico, sino con la radicalidad que impone la realidad misma, máximo tribunal de cualquier teoría. Una transformación hacia el socialismo tiene que empeñarse en la construcción de un nuevo bloque histórico para lograr la reinterpretación contemporánea de una exigencia fundamental: la recuperación del poder del Estado por los sectores populares. Es preciso forjar una hegemonía pluralista, potenciando a los nuevos sujetos de la democratización social, y a las nuevas formas de la política que ellos tendrán que construir.

1. Los elementos fundamentales de la concepción gramsciana sobre la sociedad civil pueden entonces resumirse así: Su punto de partida es la idea de que la diferenciación entre sociedad civil y sociedad política es sólo metodológica, pero no orgánica.
2. Se fundamenta en una interpretación relacional, y no cosificada, de los procesos y objetos sociales.
3. Por ende, asume una comprensión ampliada (con respecto a la tradicional) y relacional sobre el Estado, el poder y la política, que se expresa en la teoría gramsciana de la hegemonía.
4. Plantea la existencia de una relación de interpenetración y exclusión entre la sociedad civil y el Estado. Determinadas estructuras del Estado forman parte de la sociedad civil, y a su vez ciertas estructuras de la sociedad civil forman parte del Estado.
5. La sociedad civil es entendida como el campo por excelencia de la lucha de clases y, por tanto, de la obtención de la hegemonía o del desafío a la existente.

De acuerdo con esta interpretación, la sociedad civil se entiende como el conjunto de relaciones, instituciones y prácticas sociales a través de las cuales se produce y distribuye el conjunto de valores socialmente establecidos. La idea de *civil society* había sido creada por el liberalismo inglés para designar el campo de

interrelaciones que desarrollan la civilidad de las personas. La complejidad de la sociedad capitalista hacía insostenible la identificación entre “civilidad” y “mercado”. De ahí que en, los *Cuadernos de la cárcel*, el concepto de sociedad civil no sea utilizado para designar simplemente relaciones asociativas contractuales, voluntarias, entre las personas, pues la producción y reproducción de la civilidad se había tornado algo mucho más complicado, sino como el conjunto de todas las relaciones sociales productoras de sentido. Esto es lo que permite entender el modo en que para Gramsci se vincula la economía con la sociedad civil en el mundo moderno. Está claro que la producción de mercancías (finalidad fundamental de la economía capitalista) no significa tan solo la creación de un objeto, sino ante todo la producción de un tipo específico de subjetividad humana, como premisa y resultado de la existencia de aquellas. El mercado capitalista es algo mucho más complejo que la simple compra-venta. *“Es la generalización de un modo de representar sujetos, procesos y objetos regidos por la lógica del fetichismo”.*[226] El mercado capitalista es una importantísima agencia de socialización de los individuos, y por ende de “civismo”, de producción, difusión y reafirmación de normas y valores, y de los códigos simbólicos distintivos que le dan un significado concreto al sentido de la socializad, la solidaridad y la comunidad. Es en este sentido que el mercado capitalista forma parte esencial de la sociedad civil.

Lo mismo puede decirse del modo de entender la relación entre el Estado y la sociedad civil, a la luz de las concepciones gramscianas. Manuel A. Garretón ha llamado a descartar la visión simplista del Estado, que lo considera *“como un conjunto neutro de organizaciones e instituciones, del que se podrá prescindir o reducir a una dimensión meramente instrumental. El Estado tiene funciones simbólicas, institucionales, instrumentales y actorales o de agente autónomo”.*[227] El Estado es también un momento importante en el proceso de producción de sentido social. Aquellas instituciones, estructuras o prácticas del Estado que incidan con la producción simbólica y la socialización de los individuos (por poner sólo un ejemplo: el sistema educacional), formarán parte necesariamente de la sociedad civil.

---

[226] José Miguel Marinas. “La verdad de las cosas (en la cultura del consumo)”. Agora, Universidad de Santiago de Compostela, volumen 16, nr. 1, 1997, p. 92.

[227] Manuel Antonio Garretón. “Las nuevas relaciones entre Estado y sociedad y el desafío democrático en América Latina”, Revista Internacional de Filosofía Política, Madrid, nr. 4, noviembre 1994, p. 63.

En lo que respecta a la utilización del concepto de sociedad civil es preciso evitar lo que con razón N. Lechner ha llamado *"un uso ingenuo del término"*[228]. Hay que tener en cuenta el carácter problemático del mismo. *"Quien recurra a la sociedad civil como fórmula mágica pronto se encontrará con una fórmula vacía"*.[229]

La invocación a la idea de sociedad civil no puede llevarnos a repetir los esquemas teóricos del liberalismo ni a aceptar sin cuestionamientos sus estructuras políticas.

[228] N Lechner. Obra citada, p. 7.
[229] Idem, p. 8.

XI.- Hegemonía y cultura.

Con su teoría de la hegemonía, y sus reflexiones sobre la significación y funciones de la sociedad civil, Gramsci proporcionó el fundamento teórico para develar la esencia de la racionalidad política de la sociedad capitalista y del dominio de la burguesía. Esto le llevó a comprender las causas del fracaso del movimiento revolucionario europeo en 1919-1921, cifrándolas en lo esencial en la fortaleza de la sociedad civil burguesa, que le permitió al sistema capitalista remontar la aguda crisis política de postguerra, y en la incapacidad del movimiento comunista de desestructurar la hegemonía de aquella clase.

Pero la significación del legado gramsciano no se limita a la comprensión de los procesos históricos del período de entreguerras, sino que trasciende ese estrecho marco temporal y se proyecta con fuerza explicativa hacia el presente. En su obra encontramos elementos esenciales para la valoración crítica del modelo autoritario y estadocéntrico de socialismo que se implantó primero en la URSS y después en otros países, y comprender las causas profundas del estruendoso fracaso del mismo. Pero además, ella nos proporciona un modelo alternativo para pensar el tránsito al socialismo.

El modelo de construcción del socialismo que se implantó en la URSS a partir de finales de los años 20 del pasado siglo, y que se copió como modelo en los países europeos al este del Elba, se caracterizó por una visión economicista, mecanicista, y estrechamente estatalista y juridicista de los procesos de transición hacia una sociedad anticapitalista. La interpretación reduccionista, típica del marxismo de la II Internacional, de la relación entre base y superestructura, llevó a entender las profundas transformaciones sociales que debían producirse con la revolución como un subproducto de los cambios a efectuar en la base económica. La subversión de las relaciones de producción se entendió como la simple "expropiación de los expropiadores", es decir, como la eliminación de la propiedad privada capitalista mediante un acto de violencia ejercida por el nuevo Estado a través de la formulación y aplicación de instrumentos jurídicos creados al efecto. Se identificó la estatalización de la propiedad con su socialización, y se limitó a aquella la complejidad y profundidad de

lo que Marx había entendido como *superación* del antiguo modo de producción por uno nuevo.

La contribución de Gramsci al pensamiento revolucionario se plasmó en un sistema de conceptos que abrieron nuevos horizontes a la búsqueda, y que – como ha demostrado la experiencia histórica – constituyen puntos de no retorno a las concepciones del socialismo estatalista. Como ya he dicho en otra parte, lo más valioso de su herencia no radica en la letra muerta de sus textos, sino en su intención desacralizadora, en su autocrítica severa a las ilusiones y espejismos que el movimiento comunista compartía, y que continuó manteniendo durante bastante tiempo aún. Las concepciones gramscianas ofrecen un punto de partida diferente a los tradicionales para pensar la necesaria reestructuración de las relaciones sociales que la actual crisis civilizatoria de la humanidad reclama.

Para todos está clara la necesidad de reestructuración del actual sistema de relaciones sociales. En semejantes situaciones, la propuesta de las ideologías de la modernidad clásica ha consistido en colocar en un primer plano, como centro organizador de toda la vida social, a una de estas dos instituciones totalizadoras y homogeneizadoras: el mercado o el estado. El neoliberalismo nos propone el modelo del mercado, que implica un proyecto moral y cultural signado por un mundo de valores caracterizado por la expropiación del espacio público y la privatización de la vida. Los procesos anticapitalistas ocurridos al este del Elba buscaron otra opción en un socialismo centrado en la apoteosis del estado como único espacio de anudación de las relaciones intersubjetivas y único sujeto social. La historia ha demostrado las insuficiencias de liberalismo, así como la incapacidad del socialismo estadólatra como alternativa viable a los retos emanados del propio desarrollo de la globalización capitalista y del desarrollo de la modernidad. Ese socialismo no pudo estructurar una combinación adecuada entre *participación, eficiencia, autonomía* y *equidad*, los cuatro componentes esenciales de cualquier proyecto revolucionario de construcción social.

El agotamiento histórico del modelo de socialismo basado en el unicentrismo del estado, y la necesidad de avanzar a la organización de un socialismo pluricéntrico, conlleva la necesidad de *interpretar al socialismo como tensión*, y de estructurar un proyecto alternativo a las recetas neoliberales que sea no sólo económico y político, sino

también - y sobre todo - moral y cultural. Hablar del socialismo como tensión significa entenderlo como formación social que recoge en forma superada - es decir, desde una perspectiva mucho más humanista que el capitalismo - la necesaria contradicción entre racionalización y subjetivación - matriz constituyente de la modernidad - y sabe traducirla en las distintas esferas de la vida cotidiana en contradicciones realmente generadoras del desarrollo. El carácter creciente de las complejidades y heterogeneidades sociales es una consecuencia ineludible y objetiva del desarrollo social. El propio proceso de construcción de una sociedad socialista acrecienta necesariamente la pluralidad y conflictualidad intrínsecas a lo social. El acceso de las masas a la educación y a la cultura, el crecimiento de la industria, la creación de nuevos mecanismos de participación política, la potenciación de los factores éticos y espirituales en la organización de la vida social, aceleran el despliegue de formas variadas de subjetividad. La crisis del socialismo que hoy vivimos evidencia el fin de la solvencia histórica de la manera en que los socialismos este-europeos intentaron asimilar esta creciente complejidad social, el fin de una concepción que entendió al socialismo como la capacidad, por parte de la dirección política, de obtener una "unidad nacional" que exigiera convertir el espacio nacional en un escenario supuestamente homogéneo, y que llevó al desgaste de esta dirección en la constante erección de sistemas defensivos que reprimieran toda conflictualidad y toda contradictoriedad, que suprimieran la expansión diferenciadora de los distintos sujetos sociales.

La teoría gramsciana de la hegemonía y su interpretación sobre la importancia de la sociedad civil, refleja la necesidad de buscar un punto de vista moral desde donde ordenar las alternativas no sólo deseables, sino también posibles, sin retornos al pasado ni fugas hacia delante, que permita rechazar la mercantilización creciente de la sociedad, a la vez que superar críticamente las tradiciones conservadoras en el marxismo.

La insistencia del autor de los *Cuadernos* en la consideración del momento ético-cultural de la revolución ha conducido, en algunas ocasiones, a dos interpretaciones erróneas. Una ha sido la presentación de Gramsci como "teórico de las superestructuras", alguien que fijó su interés sólo en este sector de lo social, con total desatención a lo económico. La otra, que asimila en forma unilateral su idea del carácter

necesario y prioritario de lo que llamó “guerra de maniobra” con respecto a la “guerra de movimiento”, lo presentó como un reformista, como el teórico de una revolución siempre pospuesta para mañana. Esta falsa imagen fue utilizada sobre todo en el último período de existencia del Partido Comunista de Italia para legitimar su estrategia del llamado “compromiso histórico”, que lo condujo posteriormente a su desaparición vergonzosa.

La imagen de un Gramsci preocupado exclusivamente por el papel de las superestructuras ideológicas ha sido difundida en especial por Norberto Bobbio. En el Congreso sobre Gramsci celebrado en 1967 en Cagliari, Bobbio presentó su ponencia “Gramsci y la concepción de la sociedad civil”.[230] En ella afirmó que, a diferencia de Marx, para Gramsci el momento activo del desarrollo histórico es superestructural, y que la sociedad civil tiene primacía no sólo respecto a la estructura económica, sino también respecto a la sociedad política, llegando de esta forma a afirmar que en los *Cuadernos* las ideologías devienen el momento primario de la historia, y las instituciones el momento secundario. Esta interpretación, en esencia, nos presenta a un Gramsci idealista, opuesto a la interpretación materialista de la historia desarrollada por Marx.

Las tesis de Bobbio fueron muy discutidas en aquel Congreso, y han sido objeto de profundas críticas en numerosos trabajos posteriores de otros autores. Sin embargo, la imagen que proporcionó de la teoría gramsciana gozó y sigue gozando de una gran difusión. Como ha señalado G. Vacca, ello puede entenderse como *“señal de la vitalidad permanente del pensamiento liberal y de su supremacía en los últimos veinte años”*.[231] Primacía en un doble sentido: gnoseológico, pues se reproduce la visión dicotómica de la sociedad, y político, pues permite despojar al pensamiento gramsciano de sus contenidos revolucionarios. En dicho artículo se afirma que, después de las derrotas de 1921, Gramsci pudo darse cuenta, más que Lenin, de la primacía del momento del consenso respecto de aquel de la fuerza. La imagen del “teórico de la sociedad civil” establece la base para proceder, en consecuencia, a la deformación de la teoría de la hegemonía en una “reevaluación del consenso”.

---

[230] Norberto Bobbio, “Gramsci y la concepción de la sociedad civil”, en: *Gramsci y las Ciencias Sociales*, Cuadernos de Pasado y Presente 19, Córdoba, 2da revisión ampliada, 1972.
[231] G. Vacca, *Vida y Pensamiento de Gramsci*, México, Plaza y Valdés, 1995, p. 30.

El mismo Gramsci señaló en sus *Cuadernos* que la reinterpretación del marxismo como "filosofía de la praxis" toma como punto de partida la idea apuntada por Marx en el Prólogo a su obra *Crítica de la Economía Política,* en el sentido de que los hombres devienen conscientes de los conflictos que se verifican en el mundo económico en el terreno de las ideologías.[232] No puede, en consecuencia, negarse la orientación antideterminista y antieconomicista de su pensamiento. Pero afirmar que para Gramsci las ideologías constituyen el momento primario de la historia equivale a retrotraer su reflexión al terreno de la "filosofía del espíritu" de Croce, contra la que Gramsci expresamente tomó posición. La sociedad civil es así encogida a mero contenido ideológico, y se la privilegia con respecto a la estructura. Eso era, precisamente, lo que Gramsci había criticado por ahistórico.

La reducción de Gramsci a "teórico de las superestructuras" oscurece el enfoque dialéctico de la concepción gramsciana sobre la sociedad civil, pues sólo es posible afirmar una supuesta primacía unilateral de esta última si se ha tomado, como punto de partida implícito, una distinción orgánica entre base y superestructura. Ello conduce a una valoración abstracta de las ideologías con respecto a las instituciones que las organizan y vehiculizan. Si lo ideológico tiene importancia en la relación entre la estructura económica y los procesos superestructurales, no por ello debe caerse en un "ideologismo", que deja a la superestructura como una esfera ético-política hipostasiada. Bobbio le ha aplicado al pensamiento gramsciano un paradigma dicotómico que le es extraño, y que fue rechazado expresa y repetidamente en los *Cuadernos*. Si analizamos este texto desde la visión dialéctica de lo social – que es la de Gramsci – y no desde la perspectiva dicotómica que propone Bobbio, se nos hace claro que el concepto de sociedad civil solo puede adquirir espesor teórico e historiográfico preciso si establecemos su relación de "unidad-distinción" con la sociedad política, o Estado en sentido estrecho. De lo contrario, se nos escaparía la significación de la labor de reconceptualización de esta categoría desarrollada por Gramsci. *"Expulsada del sistema de la filosofía de la praxis... la noción gramsciana de sociedad civil se inscribe por Bobbio en el terreno teórico de la oposición liberal de sociedad y Estado. En*

---

[232] Véase: A. Gramsci, *El Materialismo Histórico y la Filosofía de Benedetto Croce*, La Habana, Edición Revolucionaria, 1966, p. 48.

cambio en Gramsci ella está destinada a investigar la politicidad de toda actividad comunicativa ampliando los límites de lo político más allá del Estado".[233]

Si despojamos artificiosamente a la sociedad civil de su dimensión política, no solo abrimos las puertas al uso retórico y demagógico de los conceptos gramscianos – que devienen así meras palabras vacías de contenido – sino que también se llega a concebir a la ideología y a la política como fenómenos independientes con respecto a la economía. La causa estriba en no prestar atención a la organicidad de los modos de existencia y actuación de las distintas clases y grupos sociales con respecto a la hegemonía existente, premisa para dilucidar históricamente la relación entre la estructura y la superestructura.

Para Gramsci, la sociedad civil no es un espacio situado más allá del Estado y la economía. Por el contrario, la importancia de su reflexión sobre aquella se asienta precisamente en el esfuerzo sostenido que realizó por establecer la interacción entre estos tres momentos. No redujo la sociedad civil a su sola dimensión ideológica, ni excluyó de ella el aspecto económico.

El tema de la relación de la sociedad civil con la economía ha sido siempre central en la historia del desarrollo del análisis teórico de esta categoría. El pensamiento liberal temprano situó al mercado como núcleo de la sociedad civil, sin por ello despolitizarla. El neoliberalismo, para legitimar sus políticas reaccionarias, reduce a la sociedad civil al mercado, y la presenta como lo opuesta al Estado y lo político. Otros autores actuales, animados por posiciones de izquierda, pero sin poder desembarazarse de los esquemas dicotómicos liberales, buscan en la exclusión de lo político y la economía de la sociedad civil el fundamento teórico para rechazar la creciente mercantilización y privatización de lo social. Ni en un caso, ni en el otro, las razones para tan tajantes exclusiones son convincentes.

En capítulos anteriores ya hemos visto el carácter complejo que adquiere el mercado en las condiciones del modo de producción capitalista. En este, la producción de mercancías no significa tan sólo la creación de un objeto, sino ante todo la producción de un tipo específico de subjetividad humana, como premisa y resultado - a la vez - de su existencia. *"Mercado no es compra. Es la generalización de un modo de*

[233] G. Vacca, *Vida y Pensamiento de Gramsci*, México, Plaza y Valdés, 1995, p. 28-29.

representar sujetos, procesos y objetos regido por la lógica del fetichismo". [234] El mercado capitalista es una importantísima agencia de socialización de los individuos, y por ende de "civismo", de producción, difusión y reafirmación de normas y valores, y de los códigos simbólicos distintivos que le dan un significado concreto al sentido de la socialidad, la solidaridad y la comunidad.[235] En un pasaje de los *Cuadernos* donde se reflexiona sobre "el hombre individuo y el hombre masa", es decir, sobre la producción y difusión de una concepción del mundo a nivel social, leemos el siguiente fragmento: *"La base económica del hombre-colectivo: grandes fábricas, taylorización, racionalización, etc. Pero en el pasado, ¿existía o no el hombre colectivo? Existía bajo la forma de dirección carismática... es decir, se obtenía una voluntad colectiva bajo el impulso y la sugestión inmediata de un <héroe>, de un hombre representativo; pero esta voluntad colectiva se debía a factores extrínsecos y se componía y descomponía continuamente. El hombre-colectivo moderno, en cambio, se forma esencialmente desde abajo hacia arriba, sobre la base de la posición ocupada por la colectividad en el mundo de la producción".*[236]

No se puede excluir el proceso de producción económica del conjunto de factores que condicionan la conformación y la dinámica interna de funcionamiento de una sociedad civil concreta. Es imposible proyectar la creación de nuevas formas ideológicas sin emprender la transformación de la práctica social, de los elementos que la conforman, entre los que la actividad de producción material de la vida es elemento fundamental. De ahí este importantísimo pasaje de los *Cuadernos*: *"No es posible pensar en la vida y en la difusión de una filosofía que no esté unida a la política, estrechamente ligada a la actividad preponderante en la vida de las clases populares, el trabajo, y no se presente, dentro de ciertos límites, conectada necesariamente a la*

---

[234] José Miguel Marinas, "La verdad de las cosas (en la cultura del consumo)", revista *Agora*, Universidad de Santiago de Compostela, 1997, volumen 16, nr. 1, p. 92.
[235] Jeffrey Alexander distingue entre agencias productoras de civismo y aquellas que no lo son. Excluye al mercado de las primeras, pero no es capaz de dar ninguna razón para ello (véase su introducción al volumen colectivo *Real Civil Society*, Londres, Sage Publications, 1998). Tal vez la causa esté en su desconocimiento de lo que significa, en una perspectiva teórico-sistematizadora, el concepto de "capitalismo". En la p. 11 de dicha introducción señala su deseo de enfrentarse a "*la noción misma de que la sociedad en la que vivimos puede ser entendida bajo la denominación de capitalismo*".
[236] A. Gramsci, *Notas sobre Maquiavelo, sobre Política y sobre el Estado Moderno,* Buenos Aires, Lautaro, 1962, p. 185.

ciencia".[237] Por otra parte, si el mercado existente en las sociedades modernas fuera tan sólo un elemento circunscrito a la economía, tal vez pudiera excluirse del contenido de la sociedad civil. Pero la realidad del capitalismo es otra, y el mercado capitalista rebasa estos confines. Como instancia esencial de los procesos de producción sociales de subjetividad, y precisamente en tanto tal, ha de ser entendido como integrante de aquella.

La importancia de la sociedad civil no fue subrayada por Gramsci como una idea que justificara la subvaloración o el olvido de la importancia de los procesos estructurales en la articulación de la hegemonía burguesa, ni mucho menos en la conformación de la hegemonía socialista. Resaltar el componente ético-cultural de la hegemonía no significó nunca, para Gramsci, desconocer el necesario componente económico de la misma. En un momento cenital de la lucha revolucionaria, en junio de 1919, había escrito: *"El que funda la acción misma sobre fraseología ampulosa, sobre el frenesí de las palabras, sobre el entusiasmo semántico, no es más que un demagogo, no un revolucionario. Lo que hace falta para la revolución son hombres de espíritu sobrio, hombres que no hacen faltar el pan en las panaderías, que hacen rodar los trenes, que proporcionan materias primas a las fábricas y saben cambiar en productos industriales los productos agrícolas, que aseguran la integridad y la libertad de las personas contra las agresiones de los malhechores, que hacen funcionar el complejo de los servicios sociales y no reducen el pueblo a la desesperanza y a una horrible carnicería".*[238]

Consecuente con esto, en un pasaje de los *Cuadernos* escribió: *"si la hegemonía es ético-política, no puede dejar de ser también económica, no puede menos que estar basada en la función decisiva que el grupo dirigente ejerce en el núcleo rector de la actividad económica".*[239] Para la construcción de la nueva hegemonía liberadora, el "papel rector del núcleo dirigente" en la "actividad económica" significa algo mucho más complejo y profundo que despojar a la burguesía del control de los medios de producción y transferirlo al Estado. Implica la transformación de la dinámica interna de funcionamiento de la economía, de sus leyes de funcionamiento, de sus

---

[237] A. Gramsci, *Cuaderni*, edición citada, p. 1295.
[238] Citado en: AA. VV., *Revolución y Democracia en Gramsci*, Barcelona, Fontamara, 1981, p. 148.
[239] A. Gramsci, *Notas sobre Maquiavelo* ..., edición citada, p. 55.

finalidades. Si todo modo de producción es también un modo de apropiación, la hegemonía de la burguesía sólo puede destruirse si se instaura un nuevo modo de producción, que permita una apropiación desenajenante de la realidad. La hegemonía cultural tiene su fundamento ontológico imprescindible en la hegemonía económica. Gramsci planteó el problema claramente: *"¿Puede haber una reforma cultural, es decir, una elevación civil de los estratos deprimidos de la sociedad, sin una precedente reforma económica y un cambio en la posición social y en el mundo económico? Una reforma intelectual y moral no puede dejar de estar ligada a un programa de reforma económica, o mejor, el programa de reforma económica es precisamente la manera concreta de presentarse de toda reforma intelectual y moral"*.[240] Un momento fundamental de esta transformación es explicitado en otro pasaje: *"en el sistema hegemónico* (se hace referencia al del socialismo) *existe democracia entre el grupo dirigente y los grupos dirigidos, en la medida en que el desarrollo de la economía, y por consiguiente de la legislación que expresa tal desarrollo, favorece el paso molecular de los grupos dirigidos al grupo dirigente"*.[241] Para Gramsci, la esencia de la nueva hegemonía anticapitalista residía en su carácter democrático, y no limitaba esa democracia solo al plano de lo político, sino que, superando los esquemas al uso en la teoría tradicional, la pensaba también en el campo de las relaciones económicas. La hegemonía económica del nuevo modo de producción no puede reducirse a una transformación de elementos cuantitativos (a saber, su capacidad de producir más máquinas y objetos de consumo, o de aumentar el consumo de bienes materiales), sino que ha de cifrarse en su capacidad de lograr la socialización de la propiedad, la introducción de la democracia económica. Es la única garantía real del "paso molecular" de las clases anteriormente explotadas al control efectivo del poder, a la conformación de la hegemonía liberadora.

El propósito hacia el que estuvieron enfocadas las reflexiones de Gramsci durante sus años de encarcelamiento, fue precisamente el del estudio de las condiciones objetivas que toda empresa política exige como condición para su realización. Distanciado por completo de las posiciones del materialismo prekantiano naturalista, presentes en el marxismo que se imponía como versión "oficial" de la III Internacional,

---

[240] Idem, p. 31.
[241] Idem, p. 200-201.

no identificaba lo objetivo en exclusivo con lo material. Lo objetivo incluía, para él, tanto el grado de desarrollo de la actividad práctica humana y sus resultados materiales como también los espirituales, las producciones ideales colectivas vinculadas a aquella. Para expresar está unidad dialéctica entre los momentos estructurales y superestructurales, Gramsci utilizó el concepto de "bloque histórico".

Asimilada en su valor metodológico, la categoría de bloque histórico debía evitar tanto las posiciones del economicismo como también las del voluntarismo. *"El error en que se cae frecuentemente en el análisis histórico-político consiste en no saber encontrar la relación justa entre lo orgánico y lo ocasional. Se llega así a exponer como inmediatamente activas, causas que operan en cambio de una manera mediata, o por el contrario a afirmar que las causas inmediatas son las únicas eficientes. En un caso se tiene un exceso de <economismo> o de doctrinarismo pedante; en el otro, un exceso de <ideologismo>; en un caso se sobrestiman las causas mecánicas, en el otro se exalta el elemento voluntarista e individual".*[242] De hecho, el economicismo y el ideologismo proceden de un mismo error: la no comprensión de la naturaleza orgánica del vínculo entre estructura y superestructura. Es en esta intención dialéctica donde reside el significado esencial de la noción de bloque histórico. La teoría gramsciana de la hegemonía no establece la coartada para justificar la incapacidad de un grupo revolucionario para lograr la transformación efectiva de los elementos materiales que condicionan la actividad humana, ni puede entenderse como una "teoría del palique", que hiperboliza una supuesta capacidad eternamente movilizativa del discurso de barricada, con desprecio del papel de las influencias que sobre la acción y el pensar de los individuos ejercen las estructuras sociales objetivamente existentes. Por el contrario, el concepto de hegemonía apunta a destacar la necesaria integración y correspondencia entre los elementos que conforman la sociedad, y a analizar esta como un sistema. Fue por ello que Gramsci afirmó que un momento fundamental de la filosofía marxista reside precisamente en explicar *"cómo nace el movimiento histórico sobre la base de la estructura".*[243]

Aquí es necesario hacer una precisión importante. En estos tiempos en los que, en nuestro país, se vive un cierto renacer del interés por la obra de Gramsci, algunos han

---

[242] A. Gramsci, *Notas sobre Maquiavelo* ..., edición citada, p. 68.
[243] A. Gramsci, *El Materialismo Histórico y la Filosofía de Benedetto Croce*, edición citada, p. 133.

interpretado su concepto de bloque histórico desde la óptica del viejo marxismo autoritario y centralista, confundiéndolo con bloque-alianza de clases o bloque de poder. No es eso a lo que se está refiriendo el autor de los *Cuadernos* cuando utiliza esta categoría. Si el valor de la misma se cifrara en su capacidad de indicar la necesidad, para la clase dominante, de crear una alianza con otros grupos sociales, entonces simplemente se estaría repitiendo una vieja verdad ya presente en la teoría revolucionaria comunista desde Marx. En esta lectura, simplemente se ha escamoteado la novedad de esta idea. Peor aún, se ha querido interpretar la concepción gramsciana como la repetición de la vieja consigna totalitaria que interpretó dicha alianza como creación de un bloque monolítico y homogéneo, donde las diferencias, naturales por otra parte, entre esas clases y grupos sociales aliados para la revolución desaparecen por arte de magia. Es la superposición de una lógica militar a la lógica de la lucha política, algo contra lo que Gramsci expresamente había alertado. Del escamoteo se ha pasado a la tergiversación. A diferencia de lo que algunos han afirmado después de una muy superficial lectura de su obra, la propuesta de Gramsci no consistió en repetir la vieja y sabida verdad de la necesidad de “forjar” esa alianza dentro de cada país, sino en indicar algo mucho más complejo, por cierto incomprensible para los que leen su obra desde las coordenadas gnoseológicas del marxismo dogmático y estatalista. La alianza de clases es base y condición del bloque histórico, pero éste es algo más; implica la transformación de la estructura y las superestructuras. El concepto gramsciano de bloque histórico destaca la interrelación orgánica entre la base y las superestructuras, y la imposibilidad de estructurar un nuevo sistema de relaciones sociales si no se logra esta organicidad. Con la categoría de bloque histórico se rechazan las concepciones voluntaristas sobre la posibilidad (incluso la necesidad) de construir una superestructura comunista sobre una base económica en la que aún existen, y con un peso relativamente importante, elementos de producción mercantil. La hegemonía de la clase dominante sólo se alcanza cuando se ha logrado establecer esta necesaria imbricación y presuposición entre los procesos de producción material de la vida y los procesos sociales de producción espiritual.

La construcción de la voluntad colectiva, para Gramsci, era vehículo fundamental para la articulación progresiva de la nueva hegemonía. Vio en la guerra de

posición la estrategia más práctica para garantizarla. En los *Cuadernos* escribió que *"la guerra de posición, en política, es el concepto de hegemonía"*.[244]

La utilización de términos extraídos del vocabulario militar no es casual. Gramsci relacionó permanentemente la lucha política y lo que denominó "arte militar". Para él, *"toda lucha política tiene siempre un sustrato militar"*.[245] Con ello quiso significar que la lucha de clases preside siempre la dinámica política, y que la coerción violenta es el eslabón último e inevitable para la implantación de un nuevo poder. Pero esto no significaba para él la asunción de una óptica militarista. *"Los parangones entre el arte militar y la política deben ser establecidos siempre <cum grano salis>, es decir sólo como estímulos para el pensamiento y como términos de simplificación <ad absurdum>. ... La disposición de las fuerzas políticas no es ni de lejos comparable al encuadramiento militar. ... Fijarse en un modelo militar es una tontería: la política debe ser, también aquí, superior a la parte militar. Sólo la política crea la posibilidad de la maniobra y del movimiento"*.[246] La utilización de un término militar como el de "guerra de posición" para reflexionar sobre temas políticos, tenía como objetivo indicar que la obtención de la nueva hegemonía se correlaciona con un tipo peculiar de ataque a la sociedad capitalista.

Como ya indiqué más arriba, las tesis gramscianas sobre la guerra de posición no significan en modo alguno la asunción de posiciones reformistas. Se insertan dentro de su interpretación de la revolución como un proceso, y no como simple de golpe de fuerza para la toma del aparato estatal de coerción. La nueva teorización de la revolución nace, sobre todo, del análisis de las diferencias de los países europeos con respecto a Rusia. Del estudio de la naturaleza específica de la dominación capitalista en Occidente nació la reflexión gramsciana sobre los sistemas de "defensa" y "ataque" en política. La línea de "defensa" mas sólida de la burguesía se encuentra en la sociedad civil. Es la realidad la que determina que *"no se puede escoger la forma de guerra que se desea"*.[247] La "guerra de posición" es impuesta *"por las relaciones generales de las fuerzas que se enfrentan"*.[248]

---

[244] A. Gramsci, *Quaderni* ..., edición citada, p. 973.
[245] Idem, p. 123.
[246] A. Gramsci, *Notas sobre Maquiavelo* ..., edición citada, p. 90-91.
[247] Idem, p. 93.
[248] Idem.

Para que la hegemonía sea sólidamente establecida, es necesario que sociedad civil y sociedad política estén igualmente desarrolladas y orgánicamente ligadas. De esa manera la clase dominante podrá utilizarlas alternativa y armoniosamente para perpetuar su dominación. Este es el caso de aquellas sociedades (a las que Gramsci denomina "Occidente") donde se han desarrollado las relaciones sociales capitalistas, en las cuales existe *"entre Estado y sociedad civi ... una justa relación, y bajo el temblor del Estado se evidenciaba una robusta estructura de la sociedad civil"*.[249] En estos países, la hegemonía descansa esencialmente sobre la "dirección intelectual y moral" de la sociedad, sobre la impregnación ideológica de todo el sistema social. De ahí que cualquier tentativa por subvertir el bloque histórico deba pasar por una lucha de largo alcance para disgregar la sociedad civil: *"El Estado sólo era una trinchera avanzada, detrás de la cual existía una robusta cadena de fortalezas y casamatas"*.[250] La situación, empero, es radicalmente diferente en otros países ("Oriente", en la terminología de los Cuadernos) donde, debido a la incompleta difusión de las relaciones capitalistas, la sociedad civil es *"primitiva y gelatinosa"*.[251]

En todo este análisis sobre la cuestión de la diversidad entre Oriente y Occidente no hay ningún elemento que autorice a pensar que se están haciendo concesiones a posiciones reformistas. El objetivo de Gramsci era el de fundar la estrategia de la revolución sobre una total autonomía ideológica, política y organizativa con relación a la democracia burguesa y la social-democracia, para preparar un bloque revolucionario en condiciones de modificar completamente las instituciones y estructuras de la sociedad burguesa.

Las tesis gramscianas sobre la guerra de posición fueron maduradas por su autor al calor de su oposición, mantenida desde la cárcel, a la decisión tomada por la III Internacional de abandonar la política del "frente único", rechazando cualquier alianza con otras fuerzas, y de pasar a una estrategia encaminada al "asalto final". Consideró que, además de las circunstancias políticas y sociales existentes, la estrategia de la guerra de posición podía fundamentarse en el pensamiento de Lenin: *"Me parece que Ilich había comprendido que se necesitaba un cambio de guerra de maniobra, aplicada*

---

[249] Idem, p. 95-96.
[250] Idem, p. 96.
[251] Idem, p. 95.

victoriosamente en Oriente en el 17, a la guerra de posición que era la única posible en Occidente".[252] Conscientemente, en los *Cuadernos* se sitúa esta reflexión como una prolongación del leninismo en una época en la que la III Internacional defendía una estrategia de confrontación frontal. Para Gramsci el paso a la guerra de posición no se debía a un repliegue reformista, sino que obedecía a un análisis riguroso de las condiciones objetivas para la revolución. La guerra de posición no era una mera estrategia de desgaste, sino de ataque ofensivo. Esa fórmula no fue sinónimo de un inevitable atrincheramiento en la defensiva, sino que en ella se condensaba la estrategia de una contraofensiva posible. No constituye una finalidad en sí misma, sino una modalidad para hacer posible la guerra de movimiento, la toma del poder político. Alejado del voluntarismo, el realismo revolucionario significaba la interpretación de la construcción de la hegemonía del proletariado como un proceso de larga duración basado en un estudio riguroso de la posibilidad de la revolución y en un proyecto político capaz de ir sumando posiciones en la sociedad civil. De ahí que afirmara que *"el paso de la guerra de maniobra a la de posición en política me parece la cuestión de teoría política más importante puesta por el período de después de la guerra... en la política la <guerra de posición>, una vez ganada, es decisiva definitivamente".*[253] La complejidad del modo específico de hegemonía de la burguesía conducía a una nueva estrategia de lucha, en la que la destrucción del Estado burgués sólo era posible si se diluían sus bases de apoyo y se minaban sus pilares en una lucha larga y multilateral en la sociedad civil. La guerra de posición ha de utilizarse hasta que maduren las condiciones para la guerra de movimiento, pero ambas están entrelazadas. Consecuente hasta el final con el rechazo a los esquemas dicotómicos positivistas, Gramsci no pensaba que la guerra de posición suprimía el momento del "movimiento", de la ruptura, sino que se le subordina como momento táctico. No se contraponen ambos elementos, sino que se entienden en su relación funcional.

La comprensión de la necesidad de esta reformulación estratégica está condicionada, además, porque, como afirma Hobsbawn, Gramsci no consideró que *"las clases subalternas sean una especie de bella durmiente del bosque, destinada por la*

[252] A. Gramsci, *Cuaderni* ..., edición citada, p. 866.
[253] Idem, p. 801-802.

magia de la historia a despertar en el momento justo".[254] La clase obrera ha surgido como resultado del modo de producción capitalista, ha sido creada por la burguesía, y ha existido en el seno de la hegemonía cultural de esta clase. Su "subalternidad" es resultado de ese condicionamiento social. Los grupos revolucionarios no pueden aspirar a "encontrarlo todo hecho", a construir la nueva hegemonía cultural simplemente tomando los productos y formas de conciencia colectiva de esas clases subalternas, generalizándolos a toda la sociedad. Ya en *El Manifiesto Comunista* se había lanzado la siguiente advertencia: *"Todas las clases que en el pasado lograron hacerse dominantes trataron de consolidar la situación adquirida sometiendo a toda sociedad a las condiciones de su modo de apropiación. Los proletarios no pueden conquistar las fuerzas productivas sociales sino aboliendo su propio modo de apropiación en vigor"*.[255] No existe algo que pudiera llamarse "un modo proletario" de apropiación de la realidad. En la sociedad capitalista, el modo burgués de apropiación es el predominante y hegemónico, pues lo ha expandido a todas las demás clases sociales. Por eso debe ser abolido, para crear uno nuevo, todavía no existente plenamente en la sociedad capitalista, presente sólo como posibilidad, como potencialidad, como conjunto de momentos específicos y aislados actuantes en el conjunto de la producción espiritual de los grupos subalternos, la cual está funcionalizada por la hegemonía burguesa. La destrucción de esa hegemonía implica la destrucción y superación de la cultura de las clases sociales explotadas. Es siguiendo esta línea de razonamiento que deben leerse las numerosas páginas dedicadas en los *Cuadernos* al tema de la cultura revolucionaria, páginas que ha sido muchas veces objeto de interpretaciones erróneas.

Al elaborar su teoría de la hegemonía, Gramsci fijó un importante punto de partida para pensar la relación entre la política y la cultura. Es de por si evidente la centralidad de esta relación para pensar el fundamento esencial del poder, tema central de cualquier teoría política. El interés de Gramsci por esta cuestión se había manifestado ya desde los inicios de su militancia. En su artículo "Socialismo y Cultura", de 1916, afirmó que la cultura es *"organización, disciplina del yo interior, apoderamiento de la personalidad propia, conquista de superior conciencia por la cual se llega a*

---

[254] Eric Hobsbawn, "De Italia a Europa", en: AA. VV., *Revolución y Democracia en Gramsci*, Barcelona, Fontamara, 1981, p. 35-36.
[255] Carlos Marx, Federico Engels, *Manifiesto Comunista*, La Habana, Editora Política, 1966, p. 70.

comprender el valor histórico que uno tiene, su función en la vida, sus derechos y sus deberes".[256] La cultura es entendida no como acumulación de conocimientos, sino como modo de pensar, y es esta interpretación la que lo lleva a destacar su nexo con la lucha política liberadora: *"toda revolución ha sido precedida por un intenso trabajo de crítica, de penetración cultural, de permeación de ideas"*.[257] En ese escrito juvenil, el nexo entre cultura y pensamiento crítico es resaltado con tanto énfasis que se llega a afirmar que *"crítica quiere decir cultura"*.[258] La cultura que Gramsci sitúa como condición del cambio revolucionario, evidentemente, tiene que ser una cultura crítica.

Destaquemos una afirmación contenida en el Cuaderno número 3: *"el principio teórico-práctico de la hegemonía tiene también un significado gnoseológico"*.[259] Se trata de una idea importante. Con ella Gramsci expresó, en forma condensada, la esencia de su ruptura con el episteme liberal, y el establecimiento de una perspectiva dialéctica para la interpretación de la política, precisamente porque con esta tesis afirmó el carácter orgánico de la relación entre política y cultura, entre poder y saber. A la luz de la misma se comprende que no es desde la filosofía desde donde se debe entender al conocimiento, sino desde la política. Las relaciones de poder funcionan como elemento condicionador del proceso de producción y difusión de las formas de saber, de los códigos de representación, de los procesos de apropiación espiritual de la realidad.

Con su teoría de la hegemonía, Gramsci planteó un conjunto de ideas inéditas para el pensamiento político hasta entonces. Ideas que prefiguran muchas de las que, varios decenios después de la redacción de los *Cuadernos*, serían presentadas – como resultado independiente de sus propias reflexiones – por Michel Foucault. Sólo el cerco de silencio en que se intentó mantener la herencia teórica gramsciana, tanto por parte de los aparatos ideológicos de la burguesía como de las burocracias dominantes en los países del socialismo de Estado, permiten explicar el deslumbramiento con el que fueron acogidas en un primer momento las tesis foucaltianas, e incluso su rechazo

---

[256] Antonio Gramsci, *Antología* (selección de Manuel Sacristán), La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1973, p. 15.
[257] Idem, p. 16.
[258] Idem, p. 17.
[259] A. Gramsci, *El Materialismo Histórico y la Filosofía de Benedetto Croce*, edición citada, p. 48.

inicial por parte de ciertos sectores marxistas, desconociendo el desarrollo anterior que muchas de ellas habían encontrado en la obra del comunista italiano.[260]

La tesis del significado gnoseológico del principio de la hegemonía abrió una nueva dimensión para la interpretación de la política y de los procesos de dominación, en consonancia con la comprensión de la importancia y significación de la sociedad civil en la estructuración de las relaciones de poder. Gramsci apuntó a la necesidad de pensar los soportes culturales del poder y la dominación. Lo que, a su vez, implica la consideración de la subversión de esa dominación como proceso que atañe no sólo a lo económico y a lo estatal, sino también a lo cultural. *"La valorización del hecho cultural es necesario junto a lo meramente económico y político".*[261]

En la base de la teoría gramsciana de la hegemonía subyace una comprensión relacional del poder. Fue esta perspectiva la que le permitió superar el reduccionismo de la concepción tradicional, que limitaba el poder a los aparatos de coerción del Estado.

A todo lo largo de los *Cuadernos* resalta el esfuerzo de su autor por pensar al poder no como un epifenómeno, ni como algo instrumental o meramente subordinado, sino como algo inherente a cada acontecimiento, presente en todo fenómeno o proceso social. De aquí algunos elementos distintivos de la reflexión gramsciana sobre la hegemonía, presentes implícitamente en ella, y que en buena medida prefiguran algunas de las ideas a las que posteriormente llegará por su cuenta M. Foucault.

Al igual que este autor francés cuarenta años después, la concepción del poder sobre la que se alzó la teoría gramsciana de la hegemonía surgió en contraposición a la interpretación que del mismo se contenía tanto en el pensamiento liberal, por un lado, como a la existente en el marxismo economicista de la II Internacional, por el otro.

La concepción liberal asume la relación de poder según el modelo del intercambio mercantil. El poder es concebido como un bien que se posee y que mediante acuerdo se cede, se aliena. Entiende que el poder estatal se constituye en una cesión originaria por parte de los individuos, y toma como punto de partida la idea de un sujeto primario de derechos naturales y poderes, sin entender que es la relación misma

---

[260] Véase al respecto mi artículo "De Marx a Foucault: Poder y Revolución", contenido en: AA. VV., *Inicios de Partida. Coloquio sobre la obra de Michel Foucault*, La Habana, Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello, Cátedra de Estudios Antonio Gramsci, 2000.

[261] A. Gramsci, *El Materialismo Histórico y la Filosofía de Benedetto Croce,* edición citada, p. 189.

de poder la que configura a los individuos. La forma de expresión del poder es invariablemente la prohibición, con lo que sus efectos serían siempre negativos, de limitación, rechazo y represión. En esencia, se trata de una concepción reductiva y unilateral del poder, incapaz de aprehenderla en la pluralidad de sus formas de existencia en las sociedades modernas.

A su vez, el marxismo economicista asume una concepción del poder que, en lo fundamental, no se aparta del patrón conceptual liberal. Coincide con ella en la idea de un poder que opera siempre negativamente, solo como represión, y en la tendencia a entender el poder como sustancia, identificable con una institución o aparatos, con algo que las clases sociales en lucha tratan de ocupar. Como consecuencia, también en este marxismo está presente una concepción no inmanentista del poder, sino de exterioridad en la ubicación de la dimensión política. El poder es entendido sólo como el Estado, y por ende como algo perteneciente en exclusiva al espacio de una superestructura que, a su vez, es interpretada como directa y mecánicamente determinada por una base económica existente antes que esa superestructura. La función del poder se limita a la de velar por el mantenimiento de las relaciones económicas de producción existentes. Una posición por lo tanto secundaria y de exterioridad respecto a lo económico, función que cumpliría exclusivamente mediante el ejercicio de la violencia.

Al contrario de estas dos teorías, que presentan una comprensión institucional del poder, que lo limita a la actividad de los aparatos de Estado, Gramsci nos confronta, desde las páginas de sus *Cuadernos*, con un poder que es siempre inmanente al medio en que se ejerce. Su gran aporte en la historia del pensamiento político y social estriba precisamente en esto, en su descubrimiento de la especificidad de la dinámica característica de la relación de poder, en el sentido de que esta no es reductible a otra instancia. El poder no es visto como una cosa que se adquiere o se pierde. El estatuto del poder no es el de “ente objeto” sino el de relación. Por ende, no es posible identificar al poder sólo con la acción represiva, de barrera, negadora de posibilidad de otra acción. Al interpretar al poder como hegemonía, Gramsci está destacando la positividad de aquel, su modo operativo también (y sobre todo) productivo, posibilitador. El poder es relación de fuerzas, actividad. Implica confrontación permanente, conflicto, contraposición de vectores. El concepto gramsciano de

"relaciones de fuerza" es clave en este sentido, pues señala la necesidad de tener una comprensión dinámica del poder, de asumirlo en la complejidad de los encadenamientos, enlaces, superposiciones e imbricación de fuerzas que se potencian o se debilitan. Es preciso estudiar ese conjunto de relaciones, esa red de "relaciones de fuerza" para poder entender como existe y se manifiesta la hegemonía. No es posible aislar una línea de fuerza de las demás, pues nunca se trata de una conexión entre un simple par de elementos.

La comprensión del carácter productivo y fundante de las relaciones de poder llevó a Gramsci a comprender que no existe ningún sector social o alguna relación social que escape al condicionamiento del poder existente. Estas ideas funcionaron como principio rector en sus reflexiones sobre la cultura y sus vinculaciones con la política y el poder.

Si comprendemos el carácter dialéctico de su pensamiento, queda entonces claro que en los *Cuadernos* no se analiza la cultura y la política, la cultura y el poder, como fenómenos separados, que sólo se relacionarían externa y tangencialmente, tal y como se hace en las teorías liberal-positivistas. Para Gramsci cultura es política, y viceversa.

El establecimiento de esta relación orgánica entre cultura y política condujo necesariamente a Gramsci a ocuparse del papel de los intelectuales en los procesos de estructuración y desestructuración de la hegemonía.

La hegemonía y los intelectuales orgánicos.

La teoría gramsciana de la hegemonía permite comprender la relación orgánica entre la economía y la política, desembarazándola de las interpretaciones mecanicistas del marxismo vulgar. Y también nos presenta elementos esenciales para comprender la dimensión cultural de la política, a la vez que la dimensión política de la cultura. La concepción gramsciana sobre la organicidad de las funciones de la intelectualidad en la estructuración de la hegemonía en las sociedades modernas constituye un aspecto fundamental. En este capítulo me referiré al muy mentado concepto del intelectual orgánico, y a su lugar en funciones en los procesos políticos.

La así llamada "cuestión de los intelectuales" ha estado presente a todo lo largo del movimiento obrero, del movimiento comunista y del movimiento revolucionario

(tres cosas que no son idénticas, y que a veces han coincidido, pero otras no). Tiene por lo tanto bastante más de siglo y medio de existencia. A lo largo de ese período, de "cuestión de los intelectuales" pasó a denotarse como "problema de los intelectuales", y en algunos lugares y épocas llegó a constituirse en lo que, parafraseando a Freud, podemos llamar "el malestar de los intelectuales". ¿Por qué "problema"? Puede avanzarse una primera respuesta que parece obvia: la persistencia del tema se debe a una razón de carácter ontológico-social: dadas las características específicas del modo de producción capitalista, la clase obrera no puede producir natural o espontáneamente sus propios intelectuales. Pero los necesita, porque sin intelectuales no hay ni movimiento obrero, ni comunista ni revolucionario. Marx, Lenin, Stalin, Mao, Fidel, los grandes organizadores y propulsores de la revolución comunista, no han sido otra cosa que intelectuales. Intelectuales son los que han organizado y dirigido a la clase obrera y a la revolución. Se crea así una dificultad para esa clase obrera, dificultad que tiene permanentemente que superar. Pero esa respuesta inicial no nos aclara mucho, pues la historia nos dice que la relación de contradicción no se ha dado, como pudiera pensarse superficialmente, entre la clase obrera y la intelectualidad, sino que se produce y se reproduce, permanentemente, en el seno de la propia intelectualidad vinculada a la revolución, enfrentando a una parte de ella con otra. Es algo cuando menos curioso, para no decir verdaderamente trágico, que la situación de los intelectuales en ese movimiento haya sido rica en conflictos, y más aún, en rechazos y antagonismos. ¿Para quién son los intelectuales un problema, y más aun, un malestar? Podemos decir que no se trata de la contradicción entre clase obrera e intelectuales, sino entre intelectuales e intelectuales. Más exactamente, entre un grupo de intelectuales situados en la posición de poder político dentro del movimiento comunista, y otro grupo intelectual carente de ese poder. Estos han constituido, permanentemente, un problema para aquellos. Si ya sabemos para quién son un problema, tenemos entonces que plantearnos esta otra pregunta: ¿por qué lo son?

No sería cierto afirmar que todo se reduce a la contradicción entre la intelectualidad conservadora y la intelectualidad revolucionaria. La cuestión de los intelectuales, que no es otra cosa que la de sus funciones y papel en el movimiento comunista, ha sido planteada por los propios intelectuales que estaban activos en las

filas de este o colocados en la dirección del mismo. Y muy a menudo ha tomado la forma de debates cargados de conflictos entre los miembros del primer grupo y los del segundo. De ahí que la "cuestión de los intelectuales" haya sido presentada, a lo largo de la historia del movimiento comunista, como el conflicto entre intelectuales y partido, entre intelectuales y políticos. ¿Es legítimo presentarla de esta forma? Para poder responder a esta interrogante, tenemos primero que plantearnos esta otra: ¿qué debemos entender por intelectuales, y qué por "políticos"?

Ya desde fines del siglo XIX, con el desarrollo del capitalismo monopolista y la expansión de los mecanismos de la racionalización capitalista, los más avisados representantes de la teoría social burguesa comprendieron la necesidad de estudiar las nuevas e importantes funciones que asumían los sectores sociales vinculados a la producción, reproducción y circulación del conocimiento. La teoría de Weber sobre el papel creciente de la burocracia, las reflexiones de otros autores sobre lo que se dio en llamar "la nueva clase", etc., son ejemplos de esto. Aquí, como en otros campos, el marxismo tradicional se quedó rezagado. Podemos decir que en él existió un vacío con respecto a este tema. Su concepción sobre la intelectualidad la recordamos todos aquellos que tuvimos que lidiar con los manuales soviéticos. Se la interpretaba exclusivamente desde un punto de vista muy economicista, teniendo en cuenta sólo su tipo de actividad laboral y su relación de propiedad con los medios de producción, y se la presentaba como un sector o grupo social intermedio y ambivalente, que oscila entre la burguesía y la clase obrera. Explotada por la primera, se inclinaba a aliarse con el proletariado, pero condenada al individualismo por la propia característica del trabajo que realizan, es portadora de vicios e inclinaciones pequeñoburgueses. En conclusión, no es digna de fiar, y debe ser sometida a vigilancia permanente por la clase obrera, incluso cuando el nuevo estado socialista ya ha creado una intelectualidad nueva, proveniente de las filas de los obreros y campesinos. Y se concluía haciendo una diferenciación entre la intelectualidad científico-técnica, responsabilizada con el desarrollo de las fuerzas productivas, y por ende muy importante para la construcción de un socialismo que se entendía desde una visión cosificada, y que supuestamente realiza una actividad sin contenido ideológico, y la intelectualidad humanista, que no contribuye al desarrollo de las fuerzas productivas, por lo que es menos importante que

los ingenieros y los químicos, y que, para justificar su existencia en el socialismo, ha de devenir en propagandista de la línea del partido, reflejando en sus poemas, novelas, pinturas y esculturas, los ideales del realismo socialista, y apoyando las directivas del partido con sus investigaciones y monografías

En este alborear del siglo XXI no solo sabemos ya que esta concepción era simplista, sino también que se utilizó como justificación de políticas represivas con respecto a ciertos sectores de la intelectualidad en más de un país del así llamado "socialismo real". Pero ella no encierra, en exclusiva, todo lo que el marxismo puede decirnos sobre la cuestión de la intelectualidad y su papel en la revolución. En la obra de Antonio Gramsci encontramos abundantes y profundas reflexiones sobre el tema.

La teoría gramsciana sobre los intelectuales cumple un conjunto de tareas: En primer lugar, está dirigida contra la falta de comprensión en el movimiento socialista del papel y la importancia de la intelectualidad en las sociedades tardocapitalistas y para la realización de la revolución socialista. En segundo lugar, también critica la visión común, de carácter idealista, que concibe a los intelectuales como un grupo que existe encima y por fuera de las relaciones de producción, y destaca la profunda inserción de este grupo social en la reproducción del sistema de las relaciones sociales, sobre todo en la modernidad capitalista. Y, por último, busca establecer las características esenciales de la actividad intelectual en su relación con la existencia y reproducción del todo social.

Es cierto que la sola mención del término "intelectual orgánico" levanta muchas ronchas, y no es para menos. Muchas veces se le ha utilizado en un sentido muy estrecho y bastante alejado del que le diera Gramsci. En un sentido en el que organicidad se identificaba con disciplina, encuadramiento, subordinación. El intelectual orgánico sería aquel que subordinaba su pensar y su acción a la disciplina debida al acatamiento de las directivas emanadas de la cúpula del organismo político al que pertenecía. Esta acepción se personificaba en la lamentable historia de las sucesivas claudicaciones de una figura como Georg Lukacs, y se expresaba a las mil maravillas en aquella famosa frase que tengo entendido se le adjudica a Louis Aragon: "*no hay verdad fuera de mi partido*". Es comprensible, y del todo legítimo, que muchos intelectuales se

opongan a esta interpretación, en la que la organicidad no implicaba más que la cortapisa al ejercicio del criterio.

Comencemos entonces por aclarar lo que significaba, en el pensamiento gramsciano, tanto el concepto de intelectual como el concepto de organicidad. En el vocabulario cotidiano se ha fijado la identificación del término intelectual con el creador artístico. Intelectuales serían sólo los escritores, poetas, actores, artistas plásticos, etc. Pero en Gramsci vamos a encontrar una concepción distinta. A diferencia del marxismo ramplón, buscó la identidad definitoria de éstos no en su actividad intrínseca, sino en el conjunto de relaciones sociales en el que desarrollan su función. "*¿Cuáles son los límites <máximos> que admite el término intelectual? ¿Se puede encontrar un criterio unitario para caracterizar igualmente todas las diversas y variadas actividades intelectuales y para distinguir a éstas al mismo tiempo y de modo esencial de las actividades de las otras agrupaciones sociales? El error metódico más difundido, en mi opinión, es el de haber buscado este criterio de distinción en el conjunto del sistema de relaciones que esas actividades mantienen (y por lo tanto los grupos que representan) en su situación dentro del complejo general de las relaciones sociales*".[262] Este es un principio importante, pues fue el que le permitió establecer un concepto ampliado, expandido, de intelectual. Por cierto, que lo de expandido no lo digo por gusto. En los *Cuadernos de la Cárcel* encontramos una concepción expandida de fenómenos tan complejos como el Estado, la política, la sociedad civil, etc. Con ello, Gramsci cumplía un principio metodológico que caracteriza toda su obra y le proporciona profundidad y radicalidad (en el sentido de develamiento de las raíces) a su construcción teórica: investigar los fenómenos sociales desde la comprensión del carácter difuso, molecular, capilar, del poder y de las relaciones de poder. De ahí que para Gramsci - y esta es una precisión que debemos hacer desde el inicio - por intelectuales ha de entenderse a todos aquellos que desarrollan funciones organizativas en la producción, la política, la administración, la cultura, etc. No sólo los escritores y artistas, sino también los maestros de escuela, los políticos profesionales, los administradores, los técnicos, los arquitectos, etc., en tanto participan en la labor de producción, reproducción y difusión de valores, modos de vida, modos de actividad, principios de organización del espacio,

---

[262] A. Gramsci, *Los Intelectuales y la Organización de la Cultura*, Buenos Aires, Lautaro, 1960, p. 14.

etc., son intelectuales. En tanto el poder se estructura, existe y se ejerce en todos estos intersticios de lo social, y la hegemonía de la clase dominante se enraíza en ellos, intelectuales serán los encargados del funcionamiento del aparato hegemónico, o aquellos que con su actividad contribuyen a la construcción de espacios de contrahegemonía.

Pero además, debemos destacar que son las mismas características del modo de producción capitalista las que llevan a Gramsci a la ampliación del concepto de intelectual. Como señaló Weber, el desarrollo del capitalismo implica la expansión de la racionalidad formal o instrumental. Todos los espacios de la vida social quedan sometidos a los dictados de esa racionalidad. Ello está muy vinculado a lo que Marx denominó como mercantilización creciente de toda relación social en el capitalismo. En el capitalismo el mercado pasa a jugar un papel central. Ya no es simplemente un espacio de intercambio de equivalentes, con una significación muy limitada en la organización de las relaciones sociales, como en las sociedades anteriores, sino que en virtud de la universalización de la forma mercancía, se convierte en el mediador universal entre los individuos, el lugar donde los productos y las formas de la actividad humana adquieren su significación y su existencia social. Los sectores sociales encargados de la organización y funcionamiento de ese proceso de mercantilización expansiva son, por lo tanto, también grupos objetivamente encargados del funcionamiento de importantísimos procesos de producción de representaciones. En el capitalismo toda actividad y todo producto sociales devienen mercancía. La mercancía es un fenómeno muy complejo, pues a diferencia de lo que consideran la mayoría de los profesores de economía, la mercancía no se crea para satisfacer necesidades, sino para crear necesidades. Pero no necesidades vinculadas al desarrollo del ser humano, sino necesidades de consumo de más mercancías. El objetivo de la producción mercantil capitalista es el de crear un ser humano que sólo pueda satisfacer sus necesidades convirtiéndose en un consumidor ampliado de mercancías. El objetivo de la producción mercantil no es la producción material, sino la producción de una subjetividad social específica. Como afirmó Gramsci en los *Cuadernos*, la necesidad de *"profundizar y dilatar la <intelectualidad> de cada individuo"* como condición necesaria de existencia del capitalismo, determina *"la importancia que han alcanzado en el mundo moderno*

las categorías y las funciones intelectuales". [263] Por ello en el capitalismo lo cultural adquiere una importancia extraordinaria para la reproducción del sistema de relaciones sociales, importancia que no tenía en los modos de producción anteriores. De hecho, las fronteras entre lo cultural y lo económico se esfuman. Lo cultural deviene parte integrante del proceso de producción, y del proceso de reproducción ampliada del valor, es decir, del proceso de producción de plusvalía, que es la esencia del capitalismo. No se puede entender la relación dialéctica que se establece entre cultura y economía en el modo de producción capitalista si no se entiende la teoría marxiana sobre el fetichismo de la mercancía, a la que ya he hecho referencia antes. La mercancía capitalista tiene que despertar en el individuo necesidades, deseos, motivaciones, para apoderarse de su subjetividad y convertirlo en un consumidor ampliado de mercancías. La mercancía tiene que tener un "efecto de llamada" sobre el individuo. El proceso de explotación en el capitalismo es algo mucho más complejo que la simple exacción del plusproducto al productor directo. Se trata de la expropiación de la subjetividad del ser humano para ponerla en función de las necesidades de la producción ampliada de valor.

Las características del modo de producción capitalista, en tanto modo de producción del sistema de relaciones sociales y de la espiritualidad humana, condiciona el surgimiento de un grupo social con un peso relativo importante, encargado de realizar una actividad intelectual que ya no es simplemente de legitimación ideológica del orden existente, o de difusión de alta cultura, sino sobre todo de aseguramiento de la reproducción material del modo de producción existente. *"El modo de ser del nuevo intelectual ya no puede consistir en la elocuencia motora, exterior y momentánea, de los afectos y de las pasiones, sino que el intelectual aparece insertado activamente en la vida práctica, como constructor, organizador, <persuasivo permanentemente>, no como simple orador ...".*[264] Un grupo que está vinculado a la hegemonía de la nueva clase dominante - en este caso la burguesía - de una forma mucho más profunda y compleja que sus antecesores. Es por ello que Gramsci acuñó el concepto de intelectual orgánico. Y también el de "intelectual de masa", para indicar la aparición y expansión de este grupo social heterogéneo, masivo y multiforme.

---

[263] A. Gramsci, *Los Intelectuales y la Organización de la Cultura*, edición citada, p. 16.
[264] Ibidem, p. 15.

¿Qué significa organicidad? Es un concepto que no inventó Gramsci, sino que existe en el pensamiento teórico-social, sobre todo en el pensamiento crítico, desde fines del siglo XVIII, y que es desarrollado por la teoría crítica precisamente a partir de las exigencias de su lucha contra el positivismo. La idea de organicidad tiene como objetivo establecer la relación de dependencia interna entre dos o más objetos. Dos fenómenos son orgánicos entre si cuando uno es la condición de existencia, funcionamiento y reproducción del otro.

Por lo tanto, debemos rechazar la falsa idea de que sólo la clase obrera tiene intelectuales orgánicos, o que un intelectual orgánico es tan sólo aquel que, conscientemente, se enrola en una organización política o se decide a actuar en defensa de determinados intereses clasistas. La organicidad de un intelectual viene dada por la funcionalidad intrínseca a su actividad, en tanto ella tienda a la reproducción de la hegemonía existente o, por el contrario, a la subversión de la misma. El carácter orgánico o no de la actividad del intelectual se determina a partir del análisis de la función que ejerce en el seno de la superestructura. Toda clase necesita intelectuales. Siempre existe un vínculo orgánico entre los intelectuales y las distintas clases sociales. Sean conscientes o no de ello, los intelectuales son funcionarios de una lógica macropolítica de carácter incluyente, sea del Estado, del capital, de la clase obrera, de la nacionalidad, etc. El intelectual, en la sociedad moderna, es orgánico a la hegemonía o a la contrahegemonía, más allá de que milite o no en algún organismo político. De hecho, puede ser más orgánico un intelectual sin militancia política que otro que si la tenga, simplemente porque la actividad intelectual del primero está más vinculada orgánicamente a la reproducción de una cierta hegemonía que la del segundo. Ochenta años de distintas experiencias en el intento de construcción del socialismo permiten afirmar que la *nomenklatura*, la burocracia enquistada en las estructuras partidistas y estatales y devenida aparato de poder, no constituye en modo alguno un sector cuya actividad intelectual sea orgánica al desarrollo de una revolución comunista. El carácter de clase de la organicidad de un intelectual no depende de su voluntad, de sus inclinaciones o preferencias políticas, sino de la dimensión intrínseca de su actividad intelectual. Se puede militar en el partido comunista y no ser un intelectual orgánico del proletariado, y viceversa.

Observemos que, para Gramsci, la categoría de intelectual incluye también a los políticos. Y ello es lógico, porque los cuadros de dirección política ejercen una función esencialmente intelectual. No hay cabida entonces, desde la interpretación expuesta en los *Cuadernos de la Cárcel*, para referirse a los intelectuales y a los políticos como dos grupos necesaria y esencialmente antitéticos. Gramsci afirmó que la así llamada clase política *"no es otra cosa que la categoría intelectual del grupo social dominante"*. Todos los intelectuales ejercen una función "política". En los países del comunismo estatalista, un grupo de intelectuales logró monopolizar las funciones de dirección tanto de las instituciones públicas coercitivas (el Estado, en el sentido estrecho del término) como del aparato de dirección partidista, e intentó presentarse como la única fuerza capaz de dirigir la actividad política de las masas. Ellos, en tanto "políticos" o "dirigentes", serían los encargados de articular y lograr la realización de la práctica política, y a los "intelectuales" (entendidos aquí en el sentido estrecho) quedaría la creación de las formas discursivas que legitimaran y facilitaran la difusión de esas formas y direcciones de la práctica política previamente establecidas. Así, la teoría pasó a entenderse como un momento secundario y posterior con respecto a la práctica. Esta maniquea interpretación alcanzó carta de ciudadanía, hasta el punto de que, en muchos círculos, la expresión "intelectualizar un problema" pasó a ser sinónimo de inútil y vacío rejuego de palabras, cuando, si tomamos los conceptos en su verdadero sentido, la percepción de la existencia de un problema, y su comprensión, son en si mismos resultados de una actividad intelectual.

Pero frente a estas deformaciones, se alza la propia historia del movimiento comunista. Recordemos que Lenin dijo alguna vez que sin teoría revolucionaria no puede haber práctica revolucionaria. Y Gramsci, desde su experiencia como fundador y líder del partido comunista italiano, destacó que la conciencia política de una clase es, en primer lugar, autoconciencia o conciencia de sí, *"comprensión crítica de si mismo"*.[265] Representa una etapa superior, pues sólo en ella se alcanza la unión de teoría y práctica. Y a continuación hizo la siguiente advertencia: *"en los más recientes desarrollos de la filosofía de la praxis la profundización del concepto de unidad entre la teoría y la práctica se halla aún en su fase inicial; quedan todavía residuos de*

[265] A. Gramsci, *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, La Habana, Edición Revolucionaria, 1966, p. 20.

mecanicismo, puesto que se habla de la teoría como <complemento>, como <accesorio> de la práctica, de la teoría como sierva de la práctica. Parece correcto que también este problema deba ser ubicado históricamente, es decir, como un aspecto del problema práctico de los intelectuales. Autoconciencia crítica significa, histórica y políticamente, la creación de una élite de intelectuales; una masa humana no se <distingue> y no se torna independiente <per se> sin organizarse (en sentido lato), y no hay organización sin intelectuales, o sea, sin organizadores y dirigentes, es decir, sin que el aspecto teórico del nexo teoría-práctica se distinga concretamente en una capa de personas <especializadas> en la elaboración conceptual y filosófica".[266]

La organicidad de la relación entre los intelectuales y la clase que éstos representan no es mecánica: el intelectual goza de una relativa autonomía respecto a la estructura socioeconómica, y no es su reflejo pasivo. Esta autonomía es, en primer lugar, consecuencia del origen social de los intelectuales. Si bien una parte de ellos, en especial los grandes intelectuales, surge directamente de la clase que representan, la gran mayoría proviene de las clases auxiliares aliadas a la clase dirigente.

A esta autonomía estructural se suma la autonomía debida a la función misma de los intelectuales como agentes de la superestructura: el intelectual no es el agente pasivo de la clase que representa, así como la superestructura no es el reflejo puro y simple de la estructura. La autonomía es, por otra parte, indispensable para el ejercicio total de la dirección cultural y política. A este respecto resultan de gran interés algunas notas escritas en los *Cuadernos* a propósito de la lectura por Gramsci de la novela *Babbit* de Sinclair Lewis. En ellas se afirma que la existencia de una *"corriente literaria realista"* que realice *"la crítica de las costumbres es un hecho cultural muy importante"*, pues la expansión de la autocrítica significa el nacimiento de *"una nueva civilización... consciente de sus fuerzas y de sus debilidades"*. Esa autocrítica, por supuesto, han de realizarla los intelectuales orgánicos del sistema, que *"se distancian de la clase dominante para unirse luego a ellas más íntimamente, para ser una verdadera superestructura y no sólo un elemento inorgánico e indiferenciado de la estructura-corporación"*. Estos intelectuales orgánicos constituyen *"la autoconciencia cultural"* de ese sistema hegemónico precisamente porque representan *"la autocrítica de la clase*

[266] Ibidem, p. 20-21.

dominante".[267] La incapacidad de un Estado para garantizar esta función de (auto)crítica por parte de su intelectualidad orgánica, y el intento de convertir a estos intelectuales en *"agentes inmediatos de la clase dominante"*, representan para Gramsci un signo inequívoco de que ese Estado no ha logrado rebasar la fase económico-corporativa y arribar a la fase ético-política. Es decir, que ese estructura estatal no ha logrado alcanzar el grado de madurez necesario para representar los intereses esenciales de las clases revolucionarias, y para poder constituirse en agente de la "reforma cultural", en fuerza que promueva la construcción de una hegemonía de un signo inverso, subvertido, liberador y desenajenante.

La actividad crítica de la intelectualidad (entendiendo por tal, como ya hemos visto, a los escritores, maestros, dirigentes técnicos, dirigentes políticos, artistas, etc.) con respecto a las nuevas relaciones sociales que se van erigiendo, es una labor de autocrítica, pues esas nuevas relaciones son estructuradas y puestas a funcionar por ella. Y es una labor necesaria, pues sólo así la revolución logra ser una empresa colectiva y consciente, y por tanto verdadera. La labor crítica de la intelectualidad es condición orgánica, y por tanto imprescindible, del desarrollo de la revolución.

Es preciso detenerse a reflexionar en la contraposición que estableció Gramsci entre el intelectual orgánico y lo que llamó el "intelectual tradicional". Algunos interpretan esto como que el intelectual tradicional es el que resiste políticamente al cambio, en el feudalismo o el capitalismo, y el orgánico el que actúa a favor del socialismo. Pero es una deformación del sentido en que se usaron estas categorías en los *Cuadernos*. Muy por el contrario de lo que muchos piensan, Gramsci creó el concepto de "intelectual orgánico" teniendo en cuenta precisamente el papel de la intelectualidad en el modo de producción capitalista, para destacar lo específico de las funciones de la intelectualidad de la burguesía a diferencia de las tareas de la intelectualidad en las sociedades precapitalistas.

En aquellas sociedades precapitalistas existió lo que Gramsci denominó el "intelectual tradicional": los sacerdotes, escribas, funcionarios del gobierno, etc., que cumplían funciones intermediarias entre las masas y los distintos aparatos del Estado, y que legitimaban el status quo. El intelectual tradicional es un retórico, que crea y

---

[267] *Notas sobre Maquiavelo, sobre Políticia y sobre el Estado Moderno*, Buenos Aires, Lautaro, 1962, p. 325.

disemina la alta cultura. No desapareció con el advenimiento del capitalismo, y Gramsci consideraba a Benedetto Croce un ejemplo de intelectual tradicional. El intelectual orgánico es un nuevo tipo de intelectual, un producto del proceso capitalista y del cambio industrial, un intelectual que deviene *"organizador técnico, un especialista en ciencias aplicadas"*. Se trata del nuevo intelectual de la racionalización y la tecnologización. A los abogados, maestros, sacerdotes y doctores, que siempre han sido incluidos en las filas de los intelectuales, Gramsci añadió ahora también a los farmacéuticos, científicos naturales, investigadores, arquitectos, ingenieros y personal técnico en general, al personal militar, a los jueces y el personal de la policía. Tal vez todos ellos no produzcan formas de conocimiento, pero juegan un papel clave en la diseminación de información al servicio de la tarea de disciplinar el cuerpo y la mente para los poderes existentes. Propagan una "estructura de sentimientos", una racionalidad instrumental. Se trata de los nuevos intelectuales de la racionalización capitalista. Así como los aparatos coercitivos del Estado, en la sociedad política, son movilizados cuando se les necesita para asegurar el *status quo*, los aparatos de la sociedad civil promueven el "consenso espontáneo".

Debo alertar sobre algo: las distintas nociones de intelectual que presenta Gramsci en sus *Cuadernos* no se excluyen entre si, ni uno cancela al otro. La distinción entre intelectual tradicional e intelectual orgánico es una distinción compleja. En la historia de los intelectuales italianos, Gramsci encontró que todo grupo social crea orgánicamente uno o más estratos de intelectuales, que le dan homogeneidad y conciencia de su propia función, no sólo en el campo económico, sino también en el social y el político. En este sentido, los intelectuales tradicionales de las sociedades precapitalistas fueron también intelectuales orgánicos, pues propagaban y legitimaban, estuvieran conscientes de ello o no, la concepción del mundo de la clase social que poseía el poder económico y político. A su vez, algunos de los intelectuales orgánicos del capitalismo son también intelectuales tradicionales, por su forma de actividad, que realizan en el campo de la alta cultura, desempeñando el papel de árbitros del gusto filosófico y literario, difundiendo hacia abajo, hacia el común de los mortales, las normas del buen gusto y del buen hacer. Como ya dije, Gramsci señaló el ejemplo de Croce como una figura en la que ambas caracterizaciones se integraban.

Cuando Gramsci estudió la comunidad intelectual del capitalismo, la describió como una comunidad intelectual que es tanto orgánica como tradicional a la vez. Es orgánica en tanto los empresarios capitalistas la han creado orgánicamente junto con ellos, y como condición necesaria de su reproducción como clase dominante, no sólo en el campo de la legitimación espiritual, sino también en el de su reproducción económica. Es tradicional en tanto este grupo humano, como toda intelectualidad encargada de la legitimación de la dominación, incorpora los valores predominantes y modos de ver de la clase económica dominante y produce una alta cultura acorde con estos valores. Esta comunidad intelectual, surgida orgánicamente del modo de producción capitalista, contiene tanto al filósofo y al escritor, a los organizadores de la nueva alta cultura, como también al técnico industrial, al especialista en economía política, al diseñador de los espacios urbanos, al administrador del nuevo sistema legal, en tanto ellos propagan las normas de la cultura cotidiana. Tanto aquellos como estos difunden la concepción del mundo propia del modo de producción capitalista, caracterizada por la idolatría del progreso tecnológico, la visión tecnocrática-funcionalista del progreso, y la racionalidad instrumental.

Debe hacerse notar que Gramsci diferenció una serie de comunidades intelectuales orgánicas dentro de los escalones superiores del capitalismo. Mientras que los empresarios capitalistas pueden crear una elite administrativa de economistas, ingenieros, abogados y políticos culturales para cumplir complejas tareas de organización de alto nivel, los empresarios mismos representan una especie de comunidad intelectual, en tanto ellos organizan la administración de esto niveles superiores de organizaciones sociales. Esto presupone de su parte una combinación de cualidades de liderazgo, conocimiento del comportamiento y la psicología individuales y colectivas, conocimiento técnico y capacidad económica. En los *Cuadernos,* Gramsci escribió que el modo de ser del nuevo intelectual no puede seguir consistiendo en la elocuencia, sino en la participación activa en la vida práctica, como constructor, organizador, persuadidor permanente, y no simplemente como orador.

Esta concepción compleja sobre la composición de la intelectualidad orgánica tiene mucho que ver con la interpretación gramsciana sobre la hegemonía. La intelectualidad es el agente social de afianzamiento de la hegemonía, pero para Gramsci

la hegemonía no es un fenómeno exclusivamente ideológico. No utilizó este concepto como idea que justificara la subvaloración o el olvido de la importancia de los procesos estructurales en la articulación de la hegemonía burguesa, ni mucho menos en la conformación de la hegemonía comunista. Resaltar el componente ético-cultural de la hegemonía no significó nunca, para Gramsci, desconocer el necesario componente económico de la misma. En un momento cenital de la lucha revolucionaria, en junio de 1919, escribió lo siguiente: *"... el que funda la acción misma sobre pura fraseología ampulosa, sobre el frenesí de las palabras, sobre el entusiasmo semántico, no es más que un demagogo, no un revolucionario. Lo que hace falta para la revolución son hombres de espíritu sobrio, hombres que no hagan faltar el pan en las panaderías, que hacer rodar los trenes, que proporcionan materias primas a las fábricas y saben cambiar en productos industriales los productos agrícolas, que aseguran la integridad y la libertad de las personas contra las agresiones de los malhechores, que hacen funcionar el complejo de los servicios sociales y no reducen el pueblo a la desesperanza y a una horrible carnicería".*[268] Años más tarde, en los *Cuadernos de la Cárcel*, insistió en que "*si la hegemonía es ético política no puede dejar de ser también económica, no puede menos que estar basada en la función decisiva que el grupo dirigente ejerce en el núcleo rector de la actividad económica*".[269] De ahí la importancia de los grupos que realizan su actividad intelectual en la organización del proceso económico, pues con ello ejercen una influencia decisiva sobre la conformación de la subjetividad socialmente establecida. Ello se reafirma en este otro fragmento: "*La base económica del hombre colectivo: grandes fábricas, taylorización, racionalización, etc. Pero en el pasado, ¿existía o no el hombre colectivo? Existía bajo la forma de dirección carismática... es decir, se obtenía una voluntad colectiva bajo el impulso y la sugestión inmediata de un "héroe", de un hombre representativo; pero esta voluntad colectiva se debía a factores extrínsecos y se componía y descomponía continuamente. El hombre-colectivo moderno, en cambio, se forma esencialmente desde abajo hacia arriba, sobre la base de la posición ocupada por la colectividad en el mundo de la producción*".[270] Es

---

[268] Citado en: AA. VV., *Revolución y Democracia en Gramsci*, Barcelona, Editorial Fontamara, 1981, p. 148.
[269] A. Gramsci, *Notas sobre Maquiavelo,* edición citada, p. 55.
[270] Ibidem, p. 185.

ahí precisamente donde reside la importancia de la intelectualidad orgánica revolucionaria, y de su labor crítica: sólo ella permite la estructuración, incesante y progresiva de la "voluntad colectiva" y del nuevo tipo de subjetividad social en el que se encarna.

Veamos ahora la interpretación que hizo Gramsci sobre el intelectual orgánico de la clase obrera. Como ya expliqué en un capítulo anterior, los grupos revolucionarios no pueden aspirar a "encontrarlo todo hecho", a construir la nueva hegemonía cultural simplemente tomando los productos y formas de conciencia colectiva de esas clases subalternas, generalizándolos a toda la sociedad. Una vez más es preciso alertar contra las interpretaciones simplistas y deformadas del legado gramsciano. Gramsci no es un "populista". No consideraba que "el pueblo", por alguna razón milagrosa, ha logrado crear una cultura que, por "popular", es antitéticamente diferente a la cultura de la clase en el poder, una cultura libre de toda influencia hegemónica de la cultura dominante. Sería un error pensar que la clase dominante ejerce su hegemonía sólo a través de la cultura "oficial" o "alta cultura", y entender a la cultura popular exclusivamente como cultura de la resistencia. Esta es una concepción que, desde el punto de vista gnoseológico, repite los esquemas dicotómicos y mecanicistas, y que, desde una perspectiva política, lleva a dispensar, injustificadamente, a las fuerzas revolucionarias de la tarea, larga y sumamente compleja, de tener que construir una nueva cultura, pues conduce a la creencia de que basta con tomar algo ya dado con anterioridad a la propia revolución, entregando a la cultura popular a su dinámica interna de desarrollo, y que con ello aparecería espontáneamente la cultura revolucionaria. Esta concepción, además de establecer una coartada para las posiciones de subvaloración de lo cultural y del papel de los intelectuales (posiciones que caracterizaron a las élites dirigentes de muchos países que intentaron la construcción del socialismo), implica una posición antidialéctica, pues ignora el carácter internamente contradictorio de la cultura popular, en tanto producto social, y por ende resultado del entrecruzamiento de relaciones de fuerza de signo muy diverso, y portadora, en consecuencia, no sólo de elementos de oposición y resistencia de las clases subordinadas al poder, sino también de elementos de la hegemonía de la clase dominante. Es preciso descubrir la presencia de relaciones hegemónicas de dominación en el seno de la propia cultura de los "simples". La noción

de hegemonía implica un elemento de consenso, no reductible al efecto ideológico del engaño o la ocultación. La concepción gramsciana rompe con los esquemas verticalistas, y establece que el poder no se impone desde arriba, sino que su éxito depende del consentimiento de los de abajo. El poder se produce y reproduce en los intersticios de la vida cotidiana. Es, por ende, ubicuo, y se halla presente en cualquier producto o relación sociales.

La cultura es siempre políticamente funcional a los intereses de las distintas clases. La clase dominante es hegemónica precisamente por su control de la producción cultural. Este es el punto de anclaje fundamental de la dominación. Es por ello que la emancipación político-económica de las clases subalternas es imposible sin su emancipación cultural. Emancipación que es también liberación de su sujeción a la cultura popular, a la cultura que ha creado bajo las condiciones de la hegemonía burguesa. De ahí que desde el punto de vista de su capacidad liberadora, Gramsci juzgue negativamente a la cultura popular, pues la considera incapaz de, por sí sola, liberar a las masas populares. Por lo tanto, éstas, para emanciparse, deben trasmutarse y abandonar los contenidos de su identidad cultural, avanzando hacia la constitución de una nueva identidad que supere a la anterior. Un elemento característico de las propuestas gramscianas consiste precisamente en que ellas marcan más el momento de la escisión que el de la continuidad entre la cultura popular y la cultura revolucionaria.[271]

Para Gramsci es necesario crear y difundir entre los individuos una nueva concepción del mundo. Hay que liberar a las masas de su cultura y llevarlas a una visión del mundo diferente en tanto coherente, crítica y totalizadora. La cultura popular no es concebida como un punto de llegada, sino como un punto de partida para el desarrollo de una nueva conciencia política, cuyas raíces estén echadas en la cultura popular, pero para modificarla y superarla. Esta operación exige una pedagogía adecuada y un saber apropiarse de los elementos progresivos de la cultura y del espíritu popular creativo. La nueva cultura no nace y se desarrolla por sí misma, sino que es menester organizarla y tomar medidas que la desarrollen. Es a la intelectualidad orgánicamente revolucionaria, a través de su labor de difusión de un pensamiento crítico y de una “estructura de

---

[271] Rafael Díaz-Salazar, *El Proyecto de* Gramsci, Barcelona, Anthropos, 1991, p. 154.

sentimiento" acorde a ello, a quien toca tomar esas medidas. Terry Eagleton ha explicado esto muy bien: "*Uno de los objetivos de la práctica revolucionaria debe ser elaborar y hacer explícitos los principios potencialmente creativos implícitos en la comprensión práctica de los oprimidos – sacar estos elementos, de otro modoincoados y ambiguos, de su experiencia para elevarlos al estatus de una filosofía coherente o una <concepción del mundo>... El intelectual orgánico será así el punto de unión o el eje entre la filosofía y el pueblo, adepto a la primera pero activamente identificado con el segundo. Su meta será construir, a partir de la conciencia común, una unidad <social y cultural>, en la que voluntades de otro modo individuales y heterogéneas se unirán sobre la base de una <concepción del mundo> común*".[272]

Una vez más es preciso alertar contra las interpretaciones simplistas y deformadas del legado gramsciano. Gramsci no es un "populista". No consideraba que "el pueblo", por alguna razón milagrosa, ha logrado crear una cultura que, por "popular", es antitéticamente diferente a la cultura de la clase en el poder, una cultura libre de toda influencia hegemónica de la cultura dominante. Sería tener una interpretación equivocada de la concepción gramsciana de la hegemonía pensar que la clase dominante ejerce su hegemonía sólo a través de la cultura "oficial" o "alta cultura", y entender a la cultura popular exclusivamente como cultura de la resistencia. Esta es una concepción que, desde el punto de vista gnoseológico, repite los esquemas dicotómicos y mecanicistas, y que, desde una perspectiva política, lleva a dispensar, injustificadamente, a las fuerzas revolucionarias de la tarea, larga y sumamente compleja, de tener que construir una nueva cultura, pues conduce a la creencia de que basta con tomar algo ya dado con anterioridad a la propia revolución, entregando a la cultura popular a su dinámica interna de desarrollo, y que con ello aparecería espontáneamente la cultura revolucionaria. Esta concepción, además de establecer una coartada para las posiciones de subvaloración de lo cultural que caracterizaron a las élites dirigentes de muchos países que intentaron la construcción del socialismo, asume una posición antidialéctica, pues ignora el carácter internamente contradictorio de la cultura popular, en tanto producto social, y por ende resultado del entrecruzamiento de relaciones de fuerza de signo muy diverso, y portadora, en consecuencia, no sólo de

---

[272] Terry Eagleton: Ideología. Una introducción. Paidós, Barcelona, 1997, p. 157.

elementos de oposición y resistencia de las clases subordinadas al poder, sino también de elementos de la hegemonía de la clase dominante. Es preciso descubrir la presencia de relaciones hegemónicas de dominación en el seno de la propia cultura de los "simples". La noción de hegemonía implica un elemento de consenso, no reductible al efecto ideológico del engaño o la ocultación. La concepción gramsciana rompe con los esquemas verticalistas, y establece que el poder no se impone desde arriba, sino que su éxito depende del consentimiento de los de abajo. El poder se produce y reproduce en los intersticios de la vida cotidiana. Es, por ende, ubicuo, y se halla presente en cualquier producto o relación sociales.

La cultura es siempre políticamente funcional a los intereses de las distintas clases. La clase dominante es hegemónica precisamente por su control de la producción cultural. Este es el punto de anclaje fundamental de la dominación. Es por ello que la emancipación político-económica de las clases subalternas es imposible sin su emancipación cultural. Emancipación que es también liberación de su sujeción a la cultura popular, a la cultura que ha creado bajo las condiciones de la hegemonía burguesa. De ahí que desde el punto de vista de su capacidad liberadora, Gramsci juzgue negativamente a la cultura popular, pues la considera incapaz de, por sí sola, liberar a las masas populares. Por lo tanto, éstas, para emanciparse, deben trasmutarse y abandonar los contenidos de su identidad cultural, avanzando hacia la constitución de una nueva identidad que supere a la anterior. Un elemento característico de las propuestas gramscianas consiste precisamente en que ellas marcan más el momento de la escisión que el de la continuidad entre la cultura popular y la cultura revolucionaria.

Para Gramsci es necesario crear y difundir entre los individuos una nueva concepción del mundo. Hay que liberar a las masas de su cultura y llevarlas a una visión del mundo diferente en tanto coherente, crítica y totalizadora. La cultura popular no es concebida como un punto de llegada, sino como un punto de partida para el desarrollo de una nueva conciencia política, cuyas raíces estén echadas en la cultura popular, pero para modificarla y superarla. Esta operación exige una pedagogía adecuada y un saber apropiarse de los elementos progresivos de la cultura y del espíritu popular creativo. La nueva cultura no nace y se desarrolla por sí misma, sino que es menester organizarla y tomar medidas que la desarrollen.

Las reflexiones sobre el sentido común contenidas en los *Cuadernos* son de gran importancia para aprehender la esencia de la teoría de la hegemonía. Por "sentido común" se entiende la conciencia cotidiana, la concepción del mundo popular tradicional propia del hombre medio, la *"filosofía de los no filósofos"*.[273] Es una filosofía espontánea impuesta por el medio ambiente y configurada por la absorción acrítica de residuos de múltiples corrientes culturales precedentes. Se caracteriza por ser una concepción del mundo ingenua, desarticulada, caótica, disgregada, dogmática y conservadora. Su estructura interna conduce a una conciencia escindida, alienada y rígida que favorece la pasividad y la aceptación del orden social existente. En esencia, podemos decir que, para Gramsci, el sentido común constituye un obstáculo de gran envergadura para la conformación de la nueva hegemonía revolucionaria. La capacidad hegemónica de la clase gobernante (en este caso, la burguesía) se ha manifestado precisamente en su capacidad para hacer que su ideología se convierta en algo popular, común y "evidente" para todos, hasta el punto de ser asumida mecánicamente por el pueblo, que la acepta debido a su carencia de educación crítica. El sentido común es un instrumento de dominación de clase. De ahí que en los *Cuadernos* se afirme que la nueva concepción revolucionaria del mundo *"sólo puede presentarse inicialmente en actitud polémica y crítica, como superación del modo de pensar precedente y del pensamiento concreto existente (o del mundo cultural existente). Es decir, sobre todo, como crítica del <sentido común>"*.[274] Esta valoración negativa no significa para Gramsci afirmar que *"en el sentido común no haya verdades ... significa que el sentido común es un concepto equívoco, contradictorio, multiforme, y que referirse al sentido común como prueba de verdad es un contrasentido"*.[275] La crítica del sentido común es un antídoto contra todo intento de desarrollar una política que no tome en cuenta las condiciones culturales que han configurado la ideología de las masas y que impiden o posibilitan la superación de la hegemonía burguesa. La construcción de la nueva hegemonía revolucionaria implica la necesidad de ejercer una acción sobre las formas espontáneas de pensamiento popular, a las que Gramsci agrupa bajo el concepto *"pensamiento negativamente original de las masas"*, y de influir positivamente sobre

---

[273] Idem, p. 122.
[274] Idem, p. 18.
[275] Idem, p. 125.

este, *"como fermento vital de transformación íntima de lo que las masas piensan en forma embrionaria y caótica acerca del mundo".*[276]

Gramsci distingue entre sentido común y "buen sentido", o núcleo sano de la concepción del mundo espontánea de las masas. Al hablar de "buen sentido" se refiere a la presencia, en el sentido común, de elementos de humanización y racionalidad, de elementos de un pensamiento crítico y verdaderamente contrahegemónico. El buen sentido ejerce una función crítica con respecto a las cristalizaciones y dogmatizaciones presentes en el sentido común. Es en este núcleo sano en el que deben apoyarse los intelectuales orgánicos de la revolución a los efectos de proveer de una base real para la construcción de la nueva hegemonía. La tarea no es la de aceptar la cosmovisión popular y las normas prácticas de conducta de las masas, sino la de construir un nuevo sentido común, pues el ya existente en la sociedad capitalista es incapaz de crear libremente una conciencia individual y colectiva coherente, crítica y orgánica. *"La filosofía de la praxis no tiende a mantener a los <simples> en su filosofía primitiva de sentido común, sino al contrario, a conducirlos hacia una concepción superior de la vida ... para construir un bloque intelectual-moral que haga posible un progreso intelectual de masas".*[277]

Para Gramsci, la construcción de la nueva hegemonía liberadora implica la realización de una reforma intelectual y moral que sea capaz de crear una nueva cosmovisión e ideología del pueblo. No es casual que haya utilizado en los *Cuadernos* el concepto de "reforma cultural", en vez del de "revolución cultural", mas común en el vocabulario marxista. Ello está relacionado a la valoración que hizo de la Reforma religiosa operada en el siglo XVI en Europa, en contraposición al Renacimiento. La Reforma devino un paradigma para su representación del cambio social, ya que representaba un modelo de lo que significa el desarrollo de una nueva hegemonía cultural. Gramsci estableció una comparación entre el Renacimiento y la Reforma. Aquel había originado el surgimiento de grandes intelectuales, pero no había provocado ninguna transformación efectiva en la cultura popular. La Reforma, por el contrario, había significado un cambio cultural profundo y radical, que se había expresado en la transformación de los modos de vida, los valores y las concepciones de los estratos

---

[276] Idem, p. 122.
[277] Idem, p. 19

intelectuales inferiores, de los "simples". De la misma manera, la construcción de la hegemonía liberadora debía significar un cambio tan radical como aquel. La reforma intelectual y moral que ella ha de provocar consiste en una elevación del nivel cultural, político y económico de las clases subalternas. Una emancipación cultural que suprima el viejo modo de apropiación y los sistemas existentes de alienación ideológica mediante la creación de una nueva conciencia crítica de las masas.

La insistencia de Gramsci en la necesidad de construir un nuevo modo de pensar como esencia de la revolución, nos permite entender por qué consideró a la construcción de la nueva hegemonía como un *"hecho filosófico"*.[278] En los *Cuadernos* se establece la distinción entre el sentido común y el pensamiento crítico y coherente, al que se identifica con la filosofía. Las clases subalternas no tienen *"total autonomía histórica"*,[279] pues carecen de ese pensamiento "filosófico". De ahí que ante los grupos que dirigen la revolución se alce como tarea imprescindible la de dotar a las masas populares con la "técnica de pensar", puesto que el arte de operar con conceptos no es algo innato. Esa tarea, si bien difícil, no es imposible, pues *"no se trata de crear algo nuevo, sino de innovar y tornar crítica una actividad ya existente"*,[280] es decir, tomar la filosofía espontánea de los "simples" y transformarla en un pensamiento que logre captar la esencia de los fenómenos y descubrir sus nexos y concatenaciones, que logre liberarse de los dogmas y mitos recurrentes en el sentido común. En definitiva, ese pensamiento crítico y coherente a difundir entre el pueblo coincide *"con el buen sentido, que se contrapone al sentido común"*.[281] Esa técnica de pensar *"corregirá las deformaciones del modo de pensar del sentido común"*.[282]

Está claro que, para Gramsci, la producción de la hegemonía liberadora significa un proceso pedagógico inédito en la historia de la humanidad. Y ello por dos razones: por los contenidos a ser enseñados, y por la relación pedagógica entre educador y educado.

Como ya apunté anteriormente, en los *Cuadernos* encontramos un replanteamiento del socialismo en términos éticos-culturales. La nueva sociedad se ve

---

[278] Idem, p. 48.
[279] Idem, p. 13.
[280] Idem, p. 18.
[281] Idem, p. 14.
[282] Idem, p. 70.

como aquella que crea las condiciones para que las masas se apropien y produzcan un modo de pensar diferente al que ha predominado históricamente. La dominación y la explotación han marcado las características de todas las formaciones sociales existentes hasta el presente. Como premisa y resultado, a la vez, se ha universalizado un tipo de producción espiritual que reproduce la jerarquización asimétrica y la reificación, y que se caracteriza por la subordinación cognoscitiva, la asimilación acrítica, la cosificación, la enajenación, la naturalización de las relaciones sociales, la interpretación instrumental del saber, los métodos pedagógicos verticalistas y repetitivos, la persistencia del mesianismo y la modelación unilateral de los procesos del pensamiento. El socialismo estadolátrico no desestructuró esa armazón epistémica, ni se propuso la producción de un modo de pensamiento diferente, cuestionador, abierto, iconoclasta, desafiante de la autoridad y las falsas certezas, sino que intentó utilizar los viejos mecanismos de producción espiritual para crear, a marchas forzadas, la nueva sociedad. Los resultados son bien conocidos.

El objetivo es el educar a los seres humanos. Pero, ¿quién introduce la luz en la mente de los individuos? Según el esquema clásico, son otros hombres, ya educados, los que convierten a los "simples" en objetos de su actividad educativa, y son los que los conducen hacia la razón y la felicidad. Es decir, en la actividad educativa tradicional se objetualiza al otro. En esta concepción, las relaciones interpersonales dejan de ser relaciones entre sujetos, y se convierten en relaciones de un sujeto (el educador) con un objeto (el educado). La aspiración a la autodeterminación cabe tan sólo para los sujetos ilustradores, no para los individuos-objetos que son enseñados. Desde este patrón gnoseológico, la educación pierde su función emancipadora, pues cae prisionera de esta tendencia objetualizante y cosificadora. Los "simples" terminan siendo convertidos en objetos-cosas sobre las que se va a trabajar. La educación concebida según este esquema clásico (que se mantuvo en lo fundamental en los países del socialismo de Estado) se configuró bajo el signo de la dominación. Implica una asimetría de las relaciones sociales.

Hacia la crítica de esta concepción estuvo dirigida la tercera de las tesis marxianas sobre Feuerbach. En ella, por primera vez en la historia del pensamiento social, se sometió a crítica la interpretación objetualizante de las relaciones

interpersonales: *"La teoría materialista de que los hombres son producto de las circunstancias y de la educación, y de que, por tanto, los hombres modificados son producto de circunstancias distintas y de una educación modificada, olvida que son los hombres, precisamente, los que hacen que cambien las circunstancias y que el propio educador necesita ser educado. Conduce, pues, forzosamente, a la división de la sociedad en dos partes, una de las cuales está por encima de la sociedad..."*.[283]

El enfoque tradicional sobre el perfeccionamiento de la sociedad humana como acto pedagógico, divide a los hombres en dos grupos: los educadores y los educados. La deficiencia fundamental es que coloca a los "educadores" por encima de los demás individuos, y a los "educados" los deja fuera del proceso de la reflexión crítica sobre la sociedad.

La construcción de la hegemonía revolucionaria es un acto pedagógico. *"Cada relación de hegemonía es una relación pedagógica".* Pero esa relación pedagógica *"no puede ser reducida a relaciones específicamente escolares"*.[284] Por ello Gramsci enfatiza en que la idea de que *"no se trata de una educación <analítica>, esto es, de una <instrucción>, de una acumulación de nociones, sino de educación <sintética>, de la difusión de una concepción del mundo convertida en norma de vida"*.[285] No se trata de difundir un conocimiento instrumental entre las masas, sino de universalizar la capacidad de pensamiento crítico.

Si el contenido de esa educación es diferente, también lo es su modo de realizarse. El objetivo de los grupos dirigentes de la revolución no puede ser el de mantener a los "simples" en su posición intelectualmente subalterna. *"La filosofía de la praxis... no es el instrumento de gobierno de grupos dominantes para tener el consentimiento y ejercitar la hegemonía sobre clases subalternas, sino que es expresión de estas clases subalternas, que desean educarse a sí mismas en el arte de gobierno"*.[286] Si la revolución socialista ha de ser la subversión de la hegemonía capitalista, y la construcción de una hegemonía de signo radicalmente diferente, en tanto humanista y liberadora, entonces la relación a establecer entre los "simples" y los

---

[283] Carlos Marx, *Tesis sobre Feuerbach.* En: C. Marx y F. Engels, *Obras Escogidas,* Moscú, Editorial Progreso, 1973, Tomo 1, p. 8.
[284] A. Gramsci. *El Materialismo Histórico y la Filosofía de Benedetto Croce*. Edición citada, p. 34.
[285] Idem, p. 222.
[286] Idem, p. 234.

grupos dirigentes de esa revolución ha de estar marcada por la siguiente pregunta: *"¿Se quiere que existan siempre gobernados y gobernantes, o por el contrario, se desean crear las condiciones bajo las cuales desaparezca la necesidad de la existencia de esta división?. O sea, ¿se parte de la premisa de la perpetua división del género humano o se cree que tal división es sólo un hecho histórico, que responde a determinadas condiciones?"*.[287] La construcción de la hegemonía socialista no es sólo un proceso político, sino también gnoseológico, y es ello lo que torna el cambio político verdaderamente radical. No es posible transformar las relaciones sociales de producción capitalistas y eliminar la dominación, si las nuevas relaciones de poder siguen repitiendo los esquemas asimétricos. Es por ello que en los *Cuadernos* se establece una contraposición entre aquellas elites revolucionarias animadas de la voluntad de romper el patrón objetualizante de las relaciones intersubjetivas, y aquellas que, aunque animadas de los mejores deseos, no tienen en cuenta este importante factor, y conciben la función de la organizaciones políticas de lucha exclusivamente como la de búsqueda de una *"fidelidad genérica de tipo militar a un centro político"*.[288] La continuación de este fragmento es concluyente: *"La masa es simplemente de <maniobra> y se la mantiene <ocupada> con prédicas morales, con estímulos sentimentales, con mesiánicos mitos de espera de épocas fabulosas, en las cuales todas las contradicciones y miserias presentes serán automáticamente resueltas y curadas"*.[289]

A la luz de las experiencias históricas que condujeron al ominoso final de los experimentos anti-capitalistas en los países de Europa del Este, las ideas planteadas por Gramsci cobran un carácter admonitorio. Es imposible la construcción y mantenimiento de la hegemonía socialista si se mantienen los esquemas verticalistas y el carácter pastoral del poder. La subversión política es, en su sentido más amplio y profundo, pero también más estricto, revolución cultural. La conformación de una política para el desarrollo por primera vez libre y multilareal de la subjetividad humana, que, por lo tanto, tiene que superar los "unanimismos" impuestos y la interpretación de la unidad como excluyente de la diferencia y la discusión. Gramsci presentó de un modo nuevo el problema, vital y permanente para el marxismo, de la relación entre un centro

---

[287] A. Gramsci, *Notas sobre Maquiavelo, sobre Política y sobre el Estado Moderno*, edición citada, p. 41.
[288] Idem, p. 45.
[289] Idem, p. 46.

organizador del proceso político – cuya existencia por demás es imprescindible – y la espontaneidad, creatividad y autonomía de las clases implicadas en la subversión del modo de apropiación capitalista. La cuestión cardinal de producir un ensamblaje entre ese centro y las formas de asociatividad revolucionarias surgidas en las propias masas en la lucha permanente por el desarrollo de la nueva hegemonía. Por ello distinguió entre el centralismo democrático y lo que llamó "centralismo burocrático", en el que el aparato organizativo se autonomiza con respecto a las clases en lucha y pasa a defender sus intereses de autoconservación, y no los de aquellas. *"La burocracia es la fuerza consuetudinaria y conservadora más peligrosas; si ella termina por constituir un cuerpo solidario y aparte y se siente <independiente> de la masa, el partido termina por convertirse en anacrónico y en los momentos de crisis aguda desaparece su contenido social y queda como en las nubes"*.[290] Por el contrario, el centralismo democrático *"ofrece una fórmula elástica, que se presta a muchas encarnaciones, dicha fórmula vive en cuanto es interpretada y adaptada continuamente a las necesidades. Consiste en la búsqueda crítica de lo que es igual en la aparente disformidad, y en cambio distinto y aún opuesto en la aparente uniformidad"*.[291]

De ahí la importancia que Gramsci le concedió a la obtención del consenso "activo" como pieza clave de la hegemonía revolucionaria. La burguesía logra su hegemonía porque hace pasar sus intereses como intereses generales, de toda la sociedad. Obtiene un consenso que puede considerarse pasivo, pues es sólo ella, como sujeto excluyente de la reproducción social, quien fija el orden cultural existente en consonancia con lo que le sea de provecho. Pero la hegemonía liberadora sólo puede construirse si todas las clases y grupos empeñados en la subversión del modo de apropiación capitalista poseen las capacidades materiales y espirituales necesarias para plantear sus propios intereses y, en conjunto, establecer los puntos de encuentro. Para el socialismo, *"... es cuestión vital el logro de un consenso no pasivo e indirecto, sino activo y directo, es decir, la participación de los individuos aunque esto provoque la apariencia de disgregación y de tumulto. Una conciencia colectiva y un organismo viviente se forman sólo después que la multiplicidad se ha unificado a través de la fricción de los individuos y no se puede afirmar que el <silencio> no sea multiplicidad.*

---

[290] Idem, p. 78.
[291] Idem, p. 105.

Una orquesta que ensaya cada instrumento por su cuenta, da la impresión de la más horrible cacofonía; estas pruebas, sin embargo, son la condición necesaria para que la orquesta actúe como un solo <instrumento>".[292]

La importancia del consenso activo, y por ende de la conformación de un sustrato cultural que permita la independencia intelectual de cada individuo, confirma la idea gramsciana del papel esencial a jugar por la sociedad civil en la estructuración de la nueva hegemonía. La revolución socialista es el inicio de una larga etapa cuya finalidad consiste en la desaparición de la sociedad política y el advenimiento de lo que Gramsci denomina "sociedad regulada". El derrocamiento del Estado capitalista no tiene como objetivo su sustitución por otra forma de Estado, sino la erección de *"una sociedad capaz de autodirección y que por ello no necesita más un Estado político".*[293] La tarea del Estado transicional, surgido con la toma por las clases subalternas del aparato de poder coercitivo de la burguesía, consiste no en su perpetuación como instancia separada de la sociedad, sino en el desarrollo de una sociedad civil socialista que permita la realización de la reforma cultural que garantice la hegemonía revolucionaria.

Gramsci diferenció entre *"pequeña política"* y *"gran política"*,[294] por lo que me parece que es legítimo distinguir entre grandes políticos revolucionarios, o verdaderos políticos revolucionarios, en el sentido orgánico, y "pequeños políticos". El verdadero político revolucionario concibe el poder que detenta como un instrumento en función de la realización de un proyecto ético-cultural que trasciende mezquinos intereses de grupo; el "pequeño político" no llega ni siquiera a ser un "pequeño político revolucionario", pues no logra entender la dimensión desenajenante que necesariamente ha de tener la nueva hegemonía comunista, y agota su esfuerzo en el manejo de la coyuntura. Un estadista es un gran político revolucionario, pero también es un político revolucionario un maestro de escuela, o un director de programas de televisión, o un arquitecto, en tanto colocan su actividad intelectual en función del desarrollo de una "conciencia de si" crítica y coherente entre el pueblo. Ellos serán siempre la piedra en el zapato de los politiquillos, el verdadero malestar en su existencia, por cuanto estos

---

[292] Idem, p. 193.
[293] A. Gramsci. *Quaderni*..., edición citada, p. 1050.
[294] A. Gramsci, *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, edición citada, p. 177.

últimos, pese a su posición consagrada en un calificador de cargos, no han sido, ni serán nunca, orgánicamente revolucionarios.

<u>XII.-Epílogo: el inicio del inicio.</u>

Hemos llegado al final de un largo recorrido. Pero para que un viaje sea realmente fructífero, toda meta alcanzada tiene que ser a su vez un punto de partida. Aprehender las claves para la traducción del legado teórico de Antonio Gramsci es sólo el primer paso para comenzar otra empresa intelectual: la lectura de los *Cuadernos de la Cárcel*, su apropiación creadora, su interiorización conceptual.

Al igual que ocurre con la obra de Marx y de Lenin, no podemos considerar los textos de Gramsci como elaboraciones completamente terminadas, que simplemente deben "aplicarse" a alguna situación existente. Esos textos no son para ser leídos de acuerdo a algún método exegético o hermeneútico que nos permitiría extraer de la superficie del texto un significado último, ya acabado y definitivo. Todo pensamiento es el resultado de la interacción entre el pensador y su mundo. Es el resultado del diálogo, consciente o no, de esa persona con su tiempo. Cuando ese pensamiento se objetiva en un texto, su carácter dialógico se redobla. Porque otra persona, colocada en otra época y en otra constelación de circunstancias sociales concretas, lo leerá. Y esa lectura constituye en si misma un diálogo. Un diálogo con otro diálogo. Si el pensador originario ya ha muerto, se corre el riesgo de petrificar el texto, de convertirlo en algo rígido, con lo que el diálogo desaparece y únicamente queda el monólogo, en el que el lector, él sólo, es el que pone o quita. Es una relación unilateral, y desaparece la dialéctica de la lectura, el proceso de traducción. Es cierto que el lector transforma el texto muerto, y le otorga vida, convirtiéndose en autor. Pero el autor original, a su vez, coloca su impronta en su lector por encima de las distancias y el tiempo. Es una transformación mutua.

Han transcurrido casi ocho decenios desde que concluyera la redacción de los *Cuadernos de la Cárcel*. Ellos quedarán en la historia del pensamiento de la humanidad como un documento veraz en el concepto, auténtico en la forma, combativo en el contenido. Representan una confrontación constante con la época, con otros pensadores, con la vida. El propio Gramsci lo destacó en una carta: "*Toda mi formación intelectual ha sido de tipo polémico. El pensar desinteresadamente me es difícil, quiero decir el estudio por el estudio. Sólo a veces, pero muy raramente, me ha ocurrido meterme en un determinado tipo de reflexiones y encontrar, por así decirlo, en las cosas en sí el*

intereés para dedicarse a su análisis. Ordinariamente me es necesario ponerme en un punto de vista dialógico o dialéctico, pues en otro caso no siento ningún estímulo intelectual. No me gusta tirar piedras al vacío, quiero sentir un interlocutor o un adversario concreto. Incluso en la relación familiar quiero dialogar".[295]

Los *Cuadernos* son un texto de combate, y han de ser utilizados para el combate. Que nuestras luchas no tengan que ser necesariamente las mismas que tuvo que encarar entonces su autor no disminuye para nada su importancia. En todo caso los enemigos son los mismos: la burguesía y sus intelectuales orgánicos, la burocracia oportunista enquistada en la revolución. La apropiación activa de esta obra será posible únicamente si mantenemos su carácter de pieza de enfrentamiento, de ruptura. Vale decir, de reinicio. No se trata de hacerle decir a Gramsci lo que nunca dijo. No se trata de adivinar que diría si estuviera en esta u otra situación. Se trata de mantenerse fiel a su intención desacralizadora y a su vocación ética. Si Gramsci representa una referencia ineludible, es porque su obra – asimilada críticamente – todavía nos ayuda a comprender y transformar nuestro presente.

Afirmar la actualidad de Gramsci sólo es posible si relacionamos el legado de su pensamiento y su vida con dos circunstancias presentes en nuestra época. Por un lado, el final de todo un ciclo histórico de lucha por el socialismo, que se saldó con un derrota, si, pero también con un gran cúmulo de experiencias históricas que reflejan el agotamiento y la caducidad tanto de los modelos socialdemócratas como de los estadolátricos que se intentaron en varios países a lo largo del siglo XX. Por el otro, la emergencia de nuevas realidades, de nuevos actores sociales, de nuevas tecnologías y nuevos campos de existencia y lucha, y de un desastre ecológico en ciernes que nos marca un plazo fijo antes de que comience la cuenta regresiva de una situación irreversible. Ante todo esto, sólo quedan dos posiciones. Una es la del pesimismo. La otra sería la plantearse el "inicio del inicio", como lo hiciera Gramsci en un artículo publicado en 1923.[296] Luchar por el inicio de un nuevo inicio.

---

[295] Antonio Gramsci. *Cartas desde la cárcel. 1926-1937*. Ediciones Era, México, 2003.
[296] Antonio Gramsci. "¿Qué hacer?", en: A. Gramsci. Escritos políticos (1917-1933). Cuadernos Pasado y Presente, México, pp. 288-303.